Elena Bajo Pérez

Vocabulario y fe

Los grupos étnico-religiosos de la Edad Media y la primera Modernidad

e-book (PDF)
ISBN 9788899459260

Pliegos Hispánicos



Serie «Intersecciones»

Pliegos Hispánicos

2

Elena Bajo Pérez

Vocabulario y fe

Los grupos étnico-religiosos de la Edad Media y la primera Modernidad

Pliegos Hispánicos

Serie «Intersecciones»

2

UNIVERSITAS STUDIORUM
EDITRICE

via Sottoriva, 9
46100 Mantova (MN), Italy
P. IVA 02346110204
tel. (+39) 0376 1810639
http://www.universitas-studiorum.it
info@universitas-studiorum.it

Realizzazione grafica e impaginazione:
Graphic Eye, Mantova
http://www.graphiceye.it

Prima edizione 2015 nella collana *Pliegos Hispánicos*
Finito di stampare nel dicembre 2015

ISBN 978-88-99459-25-3 (edizione cartacea)
ISBN 978-88-99459-26-0 (e-book, formato PDF)

Introducción[1]

En un trabajo anterior (Bajo Pérez 2013), defendíamos la utilidad de recurrir, en la investigación histórica sobre la Edad Media hispánica, a la información facilitada por las obras lexicográficas, por los estudios monográficos de vocabulario y por las bases de textos. Lamentábamos que, debido a la falta de conclusión de varios diccionarios importantes, cada búsqueda tenía que plantearse como un itinerario singular, pero, incluso admitiendo esa limitación, proponíamos la consulta de toda la aportación que suponen diccionarios y estudios léxicos, por muy dispersa que se encuentre, así como la revisión atenta de la información presente en las bases de datos. Nuestro objetivo en este trabajo es precisamente aplicar el planteamiento metodológico presentado en ese artículo de 2013 a una parcela concreta del vocabulario: el léxico religioso, más concretamente, el léxico relacionado con los grupos étnico-religiosos de la Edad Media y la primera Modernidad.

Sin duda, en la actualidad es imparable el avance en la recuperación de obras lexicográficas antiguas, al igual que la aparición de nuevos diccionarios cada vez más perfeccionados y de bases de datos más completas y ricas, por lo que siempre se podrá afinar y precisar más cualquier búsqueda léxica, pero el mero hecho de contar ya con dos tesoros de publicación reciente —el *Nuevo Tesoro Lexicográfico de la Lengua Española* (*NTLLE*, 2001) y el *Nuevo Tesoro Lexicográfico del Español* (*NTLE*, 2007)— nos permite rastrear el vocabulario en muchos diccionarios a la vez con una comodidad y sistematicidad impensables hace tan solo unos años. Por otra parte, son numerosos, aunque muy heterogéneos en su enfoque, los estudios léxicos

1. Este estudio forma parte del proyecto I+D+I, financiado por el Ministerio de Economía y Competitividad, *Nuevos métodos para la historia social y política de la Edad Media hispánica: aplicaciones históricas de los Corpus textuales informatizados* (HAR2010-17860), dirigido por A. I. Carrasco Manchado desde el Departamento de Historia Medieval en la Facultad de Geografía e Historia (UCM).

relacionados con el vocabulario religioso, por lo que nos han servido en muy distinto grado a la hora de presentar el panorama general de esta parcela léxica. A las bases de datos (especialmente al *CORDE* y al *CNDH*, de la RAE, y al *Corpus del español*, de M. Davies) hemos acudido sobre todo en los siguientes casos: a) indagación en voces con escasa documentación textual, b) averiguación, por medio de comodines y operadores lógicos, de combinaciones habituales entre palabras concretas (por ejemplo, de adjetivo + sustantivo), c) datación aproximada del surgimiento o desaparición de determinadas palabras o bien de cambios significativos en su número de ocurrencias. Evidentemente, también pueden considerarse reveladoras ciertas ausencias léxicas (unas veces porque voces usadas de continuo por los medievalistas actuales aparecieron mucho después de la época estudiada y en aquel entonces no existían ni siquiera sinónimos, y otras veces porque se detectan faltas de simetría en el vocabulario relativo a los distintos grupos étnico-religiosos, y eso muy rara vez resulta casual).

En todo momento, hemos procurado contrastar la información lexicográfica y lexicológica con las explicaciones que brindan los historiadores. Ese continuo cotejo demuestra tanto la necesidad clara y meridiana de tener en cuenta las obras lexicográficas, los estudios léxicos y las bases de datos como la temeraria torpeza que supondría fiarse en exclusiva de la información que aportan.

Pasemos ya al estudio propiamente dicho. Pero antes de detenernos en la localización, clasificación y sucinta explicación de los términos concretos que integran el vocabulario de los grupos étnico-religiosos medievales y áureos, conviene insistir en que el estudio del vocabulario religioso se enfrenta a una considerable complejidad por tres razones fundamentales: la propia estructuración de este ámbito léxico, la presencia de léxico especializado junto a léxico común y la evolución del vocabulario a lo largo del tiempo. Veámoslo.

La estructuración del vocabulario religioso

Dado que, para el español, contamos con diccionarios onomasiológicos que estructuran y ordenan todo el acervo léxico, podemos revisar cómo han resuelto la inserción del vocabulario religioso dentro del vocabulario general:

El 'Diccionario ideológico' de J. Casares

0.1.1. La parte sinóptica del *Diccionario ideológico* de Casares (1959: xxxiii-lxxv), sobre la que se vertebra el diccionario entero, arranca con un esquema global («Plan general de la clasificación ideológica», pp. xxxiv-xxxv) cuya primera división separa precisamente todo lo que concierne a *Dios* de todo lo que atañe a *El Universo* y, por tanto, el primer cuadro sinóptico abarca dos páginas dedicadas a la *Religión*, *culto*, etc. De esas dos páginas, reproducimos solo algunos conceptos presentados en oposición y algunos conceptos que no se presentan opuestos a nada:

Religión…………………… Irreligión, impiedad
Creencia, fe……………….. Incredulidad
Devoción, obra pía
Misticismo

Cristianismo………………Herejía, secta
Protestantismo
Islamismo
Judaísmo
Mitología, paganismo
Musa
Quimera
Ocultismo, magia
Superstición
Espectro, fantasma
Amuleto, talismán
Conversión………………..Apostasía
Dios, deidad
Providencia
La Trinidad y el Espíritu Santo

Jesucristo
La Virgen
Ángel……………………...Demonio, diablo

Cielo……………………… Infierno, condenación
Purgatorio
Limbo
Muerte
Resurrección
Postrimerías

Derecho canónico y organización eclesiástica
Curia romana
Concilio
Inquisición
Orden religiosa
Orden militar y de caballería
Cofradía, congregación
Francmasonería

Iglesia, templo, ermita
Parroquia
Mezquita
Convento, monasterio
Altar, tabernáculo
Efigie, ídolo
Cruz
Reliquia
Rosario
Objetos litúrgicos
Incienso
Campana

Que *Cristianismo* se oponga a *Islamismo* o a *Judaísmo* podría indicar simplemente que se quieren distinguir con nitidez los diferentes credos, pero que *Cristianismo* se oponga igualmente a *Protestantismo*, exige identificar 'Cristianismo' con 'Catolicismo'; igualmente, el hecho de que, junto a *Protestantismo*, *Islamismo* o *Judaísmo*, aparezcan *Herejía*, *Mitología*, *Ocultismo* y *Superstición* refleja una toma

de posición en la que *Cristianismo* (= 'Catolicismo') se presenta como creencia verdadera y todo lo demás, como creencia equivocada. Por la misma razón, muchos conceptos son específicos del dogma católico (los nombres de las dignidades eclesiásticas, de algunos misterios, etc.). No obstante, la ordenación que propone Casares tampoco enfrenta sistemáticamente todos los términos específicos del catolicismo al resto de los términos vinculados a otras religiones, pues, por ejemplo, los nombres exclusivos de los templos de distintas religiones no se oponen (y falta *sinagoga*), tampoco *Francmasonería* se asocia con algo no ortodoxo, etc.

El 'Diccionario ideológico', dirigido por M. Alvar Ezquerra

En el *Diccionario ideológico de la lengua española* (1995), dirigido por Alvar Ezquerra, «la creencia» encabeza uno de los 36 cuadros sinópticos y forma parte del bloque dedicado al *individuo*, junto a los cuadros dedicados al *conocimiento*, *sentimiento*, *voluntad*, *moral* y *conducta*. Entrando en detalles, el cuadro sinóptico de la creencia incluye los siguientes «grupos conceptualmente relacionados» (p. 5)*: creencia, incredulidad, revelación, dogma, eternidad, divinidad, ángel, diablo, ser fantástico, religiosidad, impiedad, culto, ritual, ocultismo, magia.* La lista dedicada a los seres fantásticos va inserta entre la dedicada al diablo y la dedicada a la religiosidad —aparte de que el cuadro acaba con las listas del ocultismo y la magia—, todo lo cual destaca la parte subjetiva y no razonada de toda creencia.

El 'Diccionario ideológico' de R. del Moral

0.1.3. Por su parte, el *Diccionario ideológico* (2009) de Rafael del Moral, obra en la que muchas voces no aparecen definidas, incluye en la parte cuarta, titulada «Espíritu humano», una sección (la 49) dedicada a la ESPIRITUALIDAD, con las siguientes subsecciones: ACTITUDES RELIGIOSAS, TENDENCIAS RELIGIOSAS, MANIFESTACIONES RELIGIOSAS, DIOS, DEMONIO, MAGIA, MAGIA Y SITUACIONES, ADIVINACIÓN Y PROCEDIMIENTOS, RELIGIÓN Y PERSONAS, MAGIA Y PERSO-

nas, religión y lugares, muebles y objetos religiosos, libros y textos religiosos, vestimenta religiosa, magia y objetos, religioso, irreligioso, católico, mahometano, judío, mágico, creer, practicar, oficiar, profesar, hechizar. Se aprecia que todo lo relativo a la magia, aunque se mantenga siempre separado, es tenido en cuenta al mismo nivel que lo concerniente a la religión. Y, además, lo relacionado con pecados, vicios y virtudes se inserta en la sección 52 (imagen propia y moralidad), que corresponde a la parte quinta, cuyo epígrafe es «Vida en sociedad».

Así pues, mientras en Casares la primera diferencia se establece entre Dios y el Universo (y, por lo tanto, la diferencia entre lo religioso y lo no religioso articula toda la organización onomasiológica), en el diccionario dirigido por Alvar Ezquerra lo religioso simplemente ocupa un lugar (no especialmente destacado) dentro de lo relativo al individuo y, además, se presenta separado con claridad de lo moral, separación todavía más pronunciada en la obra de Rafael del Moral, en la que lo concerniente a la moralidad se adscribe al ámbito no del individuo sino de la sociedad.[2] Constatamos, por tanto, que la

2. El *Diccionario de uso del español* (1966), de Moliner, no es propiamente un diccionario onomasiológico, aunque, a través de los catálogos que aparecen en algunas entradas, se puede ir del concepto a la palabra. En concreto, *s. v. Dios* aparecen las palabras siguientes como poseedoras de catálogos propios: *culto*, *devoción*, *Dios*, *Jesucristo*, *rogar*, *mística*, *mitología*, *religión*, *teología*. A su vez, *s. v. culto*, remiten a otras listas los siguientes términos: *sacrificio*, *eucaristía*, *misa*, *persignar[se]*, *predicar*, *procesión*, *rezar*, *sacramento*, *oficio divino*, *rezo*, *canto*, *eclesiástico*, *sacerdote*, *biblia*, *añalejo*, *devocionario*, *altar*, *templo*, *reliquia*, *humeral*, *himno*, *iglesia*. De este modo, yendo de catálogo a catálogo, se llegaría a completar todo el vocabulario relacionado con lo religioso, pero no sería posible captar una estructuración conceptual determinada. La consulta en versión electrónica de la 3.ª edición de este diccionario (2007) ofrece las mismas ventajas e inconvenientes. Por su parte, aunque los diccionarios temáticos pueden incluir vocabulario religioso, eso apenas permite deducir nada respecto a cómo se incardina dicho léxico religioso en el vocabulario general, pues la ordenación de los grandes bloques temáticos suele ser alfabética y, además, no se pretende abarcar todo el conjunto del vocabulario. Así, en *Del concepto a la palabra. Diccionario temático* (1997), de Méndez, el epígrafe religión lleva el número 24 del bloque dedicado a las ciencias: solo registra y define varias

ubicación del vocabulario religioso dentro del vocabulario general depende por completo de los presupuestos ideológicos de los autores correspondientes.

Y es que pocas parcelas del vocabulario presentan una conexión tan clara con la subjetividad, pues, pudiéndose definir *fe* como «firmísima convicción religiosa, de orden no racional» (Cuervo 1886-1995: *s. v. fe*), no es de extrañar que sea posible reconocer elementos axiológicos en muchas unidades léxicas relacionadas (sean simples o complejas): no solamente abundan las valoraciones sobre lo bueno y lo malo en las definiciones de muchos diccionarios[3] sino que, ade-

disciplinas teóricas (*apologética*, *ascética*, *historia sagrada*, *mística*, *patrística*, *soteriología*, *teodicea*, *teología*, especificando varias teologías), así como algunas otras dedicadas a estudios más específicos (*angelología*, *cristología*, *demoniología*, *hagiografía*, *hierología*, *mariología*, *panteología*, *patrología*). Es cierto que abunda lo relacionado específicamente con el cristianismo, pero no es exclusivo. En otro lugar de la obra se dedica un bloque íntegro a nombres de DIOSES: con un tratamiento más enciclopédico que lingüístico, se explican los nombres de dioses de muchas religiones, empezando por los dioses abisinios y acabando por los vietnamitas; sin duda, no se ha pretendido un tratamiento simétrico entre las distintas confesiones religiosas, aun así, sorprende que, no dedicando un apartado a los nombres de la divinidad ni entre judíos ni entre cristianos, sí incluya *Alá* y *Allah* —junto a nombres de dioses preislámicos—, en el subapartado dedicado a dioses árabes.

3. Marta Rodríguez (2013: 58) señalaba «el cariz sectario» presente en las definiciones de toda doctrina religiosa que no sea el catolicismo en el diccionario académico de 1970 (*DRAE*); y todavía a la edición de 1984 del *DRAE*, le reprochaba Jammes (1992: 226-227) que quedaran «sin corregir cantidades de definiciones inaguantables (trasnochadas, polémicas, apologéticas, retrógradas, etc.), que, en este último decenio del siglo xx, se han vuelto francamente ridículas» y añadía que «el [defecto] que más llama la atención, porque con él se tropieza casi a cada página, es su incapacidad congénita de dar una definición serena y objetiva de las palabras tocantes a las religiones» (*ibid.*: 228). Edición a edición, el *DRAE* va demostrando mayor voluntad de objetividad, y así, según Rodríguez Barcia (2008: 261), «muchos son los avances que se observan en cuanto a la temática religiosa en este repertorio [edición de 2001] en relación con el trabajo de 1992», pero aún encuentra «valoraciones subjetivas, virtuemas, desarrollos de la definición no pertinentes, elección de hiperónimos tendenciosos, etc.» (*ibid.*, 260). En la nueva edición del *DLE* (2014), se vuelve a apreciar esta progresiva eliminación de lo tendencioso, por ejemplo, en la definición de todo lo relacionado con las herejías y herejes; sin embargo, en las

más, resulta llamativa la existencia de nombres colectivos peyorativos así como el posible uso de bastantes términos como insultos. Por tanto, la especificidad del léxico religioso explica que esa subjetividad se refleje no solo en la importancia estructural que se le concede dentro del vocabulario general, sino en todo su tratamiento lexicográfico, especialmente en cómo es definido. Sobre los distintos tipos y grados en la quiebra de la objetividad volveremos más adelante.

Las voces que forman parte del ámbito semántico de la fe o creencia religiosa pertenecen a las clases de palabras léxicas, las cuales, por su propia naturaleza, constituyen clases abiertas, no paradigmas cerrados, por lo cual no puede esperarse una estructuración rígida ni tampoco series perfectamente simétricas organizadas por oposiciones o de cualquier otro modo. Pero numerosos elementos pueden aportar información significativa:

1) definiciones que pongan de manifiesto prejuicios de los lexicógrafos correspondientes;
2) presencia (y proliferación) de voces despectivas por estar formadas con sufijos peyorativos: determinados colectivos, determinados diminutivos…;
3) acepciones con connotación negativa en palabras originalmente neutras;
4) ausencia de voces esperables, etc.

La mezcla de léxico general con terminología especializada

El vocabulario religioso comprende léxico de uso absolutamente general y léxico especializado.[4] Casares (1959), por ejemplo, incluye

---

entradas de *ángelus, encarnación*, *espíritu*, *estigma*, *hosanna*, *hostia*, *religión*, etc., siguen manteniéndose acepciones que revelan que, sin señalarlo, se define exclusivamente desde el punto de vista del catolicismo. Teniendo en cuenta el enorme influjo que han ejercido en los restantes diccionarios las sucesivas ediciones del *DRAE* (cuyas definiciones han sido copiadas literalmente en muchísimos casos), causará poca extrañeza que, en los diccionarios españoles, hasta hace bien poco proliferaran las muestras de tendenciosidad flagrante en el tratamiento lexicográfico de los términos religiosos.

4. Como señala Lüdtke (1974: 58-63), la cristianización produjo consecuencias

en su lista de abreviaturas cinco correspondientes a los siguientes ámbitos de saber relacionados con la religión: *Derecho Canónico*, *Historia Sagrada*, *Liturgia*, *Religión* y *Teología*. Sánchez García (2009), al estudiar la marcación terminológica del léxico religioso en las distintas ediciones del *DRAE* (de la 1.ª a la 22.ª), presenta los siguientes resultados: de los 602 lemas estudiados (todos ellos definidos al menos en alguna acepción en su uso religioso), solo 158 (si no hemos contado mal) presentan en alguna edición alguna marca de ámbito de saber (*Teología*, *Religión* o *Liturgia*) y, de esas 158 acepciones con marca, 61 aparecen por primera vez en la edición de 1992[5] y 35, en la edición de 2001, lo cual supone que, en más de la

léxicas ya en latín, pues numerosos términos latinos adquirieron nuevos significados y, además, «por la historia misma del Cristianismo se explica que la terminología cristiana especializada en latín sea, sobre todo, de origen griego; […] el latín cristiano recibió tanto préstamos directos, esto es, palabras griegas en calidad de préstamos de vocabulario, como indirectamente amplió su sistema conceptual por medio de préstamos de formación y semánticos». Ahora bien, aunque con el paso del tiempo y la evolución del latín a las lenguas romances, muchos de esos términos especializados procedentes del griego (o del arameo a través del griego) se mantienen como tales, otros muchos pasaron al vocabulario general, porque, como es lógico, no es el origen etimológico de una voz sino su uso lo que determina cuándo dicha voz es especializada o no, y eso se constata incluso dentro de un mismo subsector del vocabulario religioso: compárese el caso de *presbítero* y *diácono* (términos técnicos) con el de *papa*, *obispo* o *párroco* (términos no especializados), aunque todas estas palabras procedan del griego y todas se refieran a la jerarquía eclesiástica dentro del catolicismo.

5. En concreto, en la edición de 1992 se incorporaron marcas referidas a lo religioso en *ángel, apóstol*, *caído* (en realidad, *caída*), *capítula*, *capitular*, *circumincesión*, *coeterno*, *consubstanciación*, *consu[b]stancial*, *consubstanciabilidad*, *coro*, *creacionismo*, *criador*, *culto*, *Dios*, *doxología*, *dulía*, *ecuménico*, *especie[s sacramentales]*, *esperanza*, *eucaristía*, *eviterno*, *excomulgado*, *excomulgar*, *exorcizar*, *extratémpora*, *extremaunción*, *fe*, *gloria*, *gracia*, *hiperdulía*, *impasibilidad*, *infierno*, *infundir*, *inhalar*, *instinto*, *justicia*, *justificación*, *kerigma*, *latría*, *libro*, *lúnula*, *materia*, *materialidad*, *materialmente*, *misericordia*, *misterio*, *novísimo*, *nuevo*, *obra*, *orden*, *pena*, *potestad*, *prójimo*, *prudencia*, *querubín*, *serafín*, *templanza*, *transfiguración*, *vara*, *virtud*; y, en la de 2001, en las siguientes voces: *banda*, *cielo*, *condenación*, *consagrar*, *consustanciación*, *consustancial*, *consustancialidad*, *copón*, *corona*, *criaturas*, *custodia*, *descubierto*, *estación*, *estado*, *eternidad*, *forma*, *letanía*, *manual*, óbolo, *ofertorio*, *oficio*, *oración*, *ordenado*, *ordenar*, *proceder*, *reino*, *rezar*, *secularidad*, *tentación*, *tonsura*, *tonsuran-*

mitad de esas voces (96 en total), las marcas de ámbito de saber se han incorporado muy recientemente.

Hay que tener en cuenta no solo el distinto grado de especialización de la terminología sino el hecho de que ese grado de especialización puede cambiar notablemente de una época a otra: en este sentido, en nuestros días muchos términos del vocabulario religioso podrían considerarse especializados (de hecho, convendría admitir que es bastante general el desconocimiento sobre objetos litúrgicos y órdenes religiosas, por ejemplo), mientras que ha habido épocas en las que asuntos de pura teología se discutían en la calle. En la Edad Media y en la Edad Moderna, que son básicamente las etapas históricas en las que nos vamos a fijar, una parte considerable del léxico religioso o bien pertenecía a la lengua común o bien presentaba un grado mínimo de especialización.

Cuestión muy diferente es que voces cuya definición exige la presencia de marcas de restricción de ámbito de saber aparezcan sin ella ya de forma sistemática, ya con frecuencia, bien esporádicamente. En los diccionarios de español son numerosas las palabras cuyo ámbito de saber debería estar suficientemente especificado no solo con *Religión*, *Teología*, *Liturgia…* sino con *Religión cristiana*, *Teología cristiana…* e, incluso en muchos casos, con *Religión católica*, *Teología católica*, *Liturgia católica*, *Culto católico…* En el ámbito del vocabulario religioso, prescindir de marcas de restricción de ámbito de saber o usarlas sin suficiente especificación (identificando *Religión*,

---

do, *tonsurar*, *ultimidad*, *unitario*, *votos*. No obstante, buena parte de esas marcas constatan más que la búsqueda de mayor objetividad la progresiva especialización que se percibe en el léxico religioso por el avance de la secularización: por ejemplo, nombres de algunas virtudes y nombres de los tipos de ángeles [la marca atribuida en el cuadro de Sánchez García a *apóstol* —p. 39— corresponde en realidad a *arcángel*]; de hecho, no solo en la edición de 2001 no se añade otra marca distinta a la más general (Religión) sino que las acepciones restringidas en ediciones anteriores como propias del ámbito de la Teología (del ámbito de la Liturgia había muy pocas) pasan en la de 2001 a llevar la marca Religión: «[en la edición de 2001] andan revueltas, bajo la marca *Rel.* las voces antes distinguidas como teologales, religiosas y expresamente litúrgicas» (Sánchez García 2009: 188).

Teología, etc. con *Religión católica*, *Teología católica*, etc.) supone una merma considerable de la objetividad a la que deben aspirar las tareas lexicográficas.[6]

Ahora bien, a diferencia de Marta Rodríguez (2013),[7] no consideramos que la ausencia de marcas de restricción de uso constituya menor prueba de subjetividad que la aparición en las definiciones correspondientes de juicios de valor directos (descalificaciones, desautorizaciones, etc.), más bien creemos que se trata de un distinto tipo de subjetividad, más sutil y, por lo tanto, más difícil de desmontar: en este sentido, podría establecerse una gradación de mayor facilidad a menor a la hora de detectar y desenmascarar la subjetivi-

---

6. Magistral fue en este sentido la declaración de Vicente Salvá en su *Nuevo diccionario de la lengua castellana* (París, Fournier, 1846): «Un lexicógrafo nunca debe manifestar sus propensiones ni su modo de pensar en materias políticas y religiosas, ni ménos ridiculizar ó condenar como errores las doctrinas que siguen varones muy doctos, un gran número de personas de naciones ilustradas y la mayoría de algunas muy cultas. Le incumbe solo definir *Preadamita* y *Selenita* de modo que pueda entenderse con claridad lo que significan estos nombres […] sin extenderse nunca á calificar de erróneos los sistemas que hay ó ha habido sobre el particular. Este es el mejor medio para que sea leído por un largo período y por personas de todos los países y de diversas opiniones, y el mas seguro para no equivocarse» (reproducido sin omisiones en Bajo Pérez 2000: 137).
En diccionarios con citas, con *autoridades*, la ausencia de marcas de restricción no revelaría tan marcadamente tendenciosidad, pues de alguna forma podrían resultar deducibles por la naturaleza de los textos a los que pertenecen las citas (y por la misma idiosincrasia de sus autores). Para la conveniencia de recurrir a citas para eliminar o atemperar la falta de neutralidad de las definiciones, véase Pérez Castro (2004: 565-566); con menor candidez, Rodríguez Barcia (2008: 31) se propone analizar la selección de autoridades, ejemplos y refranes en el *Diccionario de Autoridades* y llega a la conclusión de que «en ocasiones se incluyen textos que condicionan el sentido del uso» (*ibid.*: 58), porque, sin duda alguna, también la selección de las citas puede demostrar voluntad de objetividad o todo lo contrario.
7. Marta Rodríguez (2013: 60): «Este análisis demuestra que la objetividad es casi una utopía y ni siquiera las obras de difusión cultural por excelencia, como son los diccionarios, pueden escapar de las marcas irrefutables de la ideología. Si bien es cierto que en el *Petit Robert* existe una subjetividad evidente en el campo de la religión debido a una ausencia de restricción, éste no condena ni califica de falsa[s] a todas aquellas religiones distintas a la católica».

dad en las definiciones del vocabulario religioso:[8]

- presencia de juicios de valor positivos o negativos (selección léxica de sustantivos, adjetivos, verbos o adverbios léxicos que contengan elementos axiológicos);
- presencia de elementos deícticos relacionados con el emisor (por un lado, formas verbales en primera persona del singular o del plural, pronombres personales o posesivos de primera persona, demostrativos de primera instancia, etc.; por otro lado, elementos de distanciamiento no justificados);[9]
- uso de mayúsculas en palabras que no sean nombres propios referidas a realidades religiosas de determinada doctrina, culto…;[10]
- ausencia de marcas de restricción de uso en voces propias de ámbitos de saber relacionados con lo religioso (Religión, Teología, Liturgia, Culto…) o utilización de marcas generales (como las mencionadas en el paréntesis anterior) cuando se precisan marcas más específicas (Religión cristiana, Teología católica…);[11]
- uso de marcadores discursivos que orientan la interpretación de las definiciones.[12]

---

8. Evidentemente, la falta de objetividad y neutralidad también puede reflejarse en cuestiones ajenas a la definición: en la información facilitada en las partes preliminares de cada diccionario (Rodríguez Barcia 2008: 30), en la ausencia de determinados lemas o acepciones (*ibid.*, 29), en la ordenación de las acepciones (*ibid.*, 30), en la selección de la ejemplificación y de la información enciclopédica (*ibid.*, 31), etc.
9. *DLE* 2014 (*s. v. vudú*): «Cuerpo de creencias y prácticas religiosas que incluyen fetichismo, culto a las serpientes, sacrificios rituales y empleo del trance como medio de comunicación con *sus* deidades […]».
10. Mucho menos habitual resulta la presencia de negrita especial o el uso de letra de tamaño superior al normal en algunas palabras relacionadas con la religión (v. Rodríguez Barcia 2008: 50 y 58).
11. La acepción 8 de *padre* en el *DLE* de 2014 («*Rel.* Primera persona de la Santísima Trinidad») supone un ejemplo meridiano de esta insuficiencia en la marcación. En otros casos, no obstante, se ha corregido la edición anterior restringiendo adecuadamente (ahora *mesías* se define primero «en el judaísmo» y luego «en el cristianismo»).
12. Sobre todo utilización de inclusores, exclusores, puntualizadores y elementos relacionados con la polaridad negativa, como veremos en el caso de las definiciones de *ateo*.

La evolución del léxico

Sin duda, los cambios que experimenta el léxico permiten reconocer distintos períodos en la historia del vocabulario del español. Entran en este apartado los problemas relativos a: la aparición, arraigo, obsolescencia y desaparición de términos; la sustitución de ciertas palabras por sinónimos; el desarrollo de significados secundarios y figurados; la aparición o desaparición de restricciones de uso; la acuñación de unidades léxicas complejas para designar realidades nuevas y su sustitución (más o menos rápida) por unidades léxicas simples; la formación de derivados…

En los estudios filológicos, suele atenderse a la evolución semántica de las palabras desde la propia historia de la lengua, pero las circunstancias de uso en cada momento histórico pueden ser determinantes en la evolución de los significados, sobre todo, en sectores como el del vocabulario religioso, en el que el entramado léxico resulta particularmente complejo (abundan los sinónimos con distinta connotación, los términos restringidos diastrática o diafásicamente, etc.). Como sostiene Lodares (1992: 1145), «fijar el valor de la palabra en relación con otras de su mismo ámbito en esta o en aquella época es rescatar auténticamente el pasado».

La información aportada por las obras lexicográficas —coetáneas o no a la realidad de lo que registran, clasifican y definen—, por los estudios sobre la ideología en los diccionarios antiguos o modernos, por los análisis morfológicos de formación de palabras, en suma, toda la información que facilitan la lexicografía, la metalexicografía y la gramática debe ser contextualizada adecuadamente a la luz de los estudios históricos, especialmente de aquellos que se basen directamente en las fuentes documentales de las épocas objeto de estudio.

Para dejar constancia de estas dificultades y de la consiguiente cautela con que se debe proceder a la hora de aclarar el significado de cualquier término en su momento histórico, vamos a presentar tres ejemplos significativos.

El caso de "iglesia" y de "aljama": de 'comunidad' a 'templo'

En castellano, *iglesia* es palabra polisémica que se documenta (en alguna de sus muchas variantes) desde los orígenes del idioma, siendo probablemente su significado básico por entonces el de 'templo' (*Dic. Hist*. 1951-1996: *s. v. iglesia*). Pero, para cuando la palabra *iglesia* comienza a usarse en castellano, su étimo, el latino *ecclesia* había sufrido ya una larga y muy significativa evolución semántica:

> ¿Cómo es que el término *ecclesia*, que originalmente designa a la asamblea de los fieles, llegó en el mundo latino, a designar igualmente el lugar de culto? ¿Por qué se adoptó precisamente este término ambiguo, cuando había disponibles otras numerosas denominaciones (*aula*, *basilica*, *domus Dei*, *dominicum*, *fabrica*, *locus*, *templum*)? ¿Por qué y cuándo la iglesia-monumento se convirtió en un elemento indispensable para la visibilidad social de la institución eclesiástica? El movimiento global de afirmación del edificio eclesiástico en el paisaje social representa, de hecho, una prodigiosa inversión de los valores, que afecta a largo plazo al cristianismo. (Iogna-Prat 2010: 14-15)[13]

En efecto, los primeros cristianos constituían iglesia sin necesidad de contar con un edificio específico para reunirse, orar o celebrar

13. Iogna-Prat (2010: 16 y ss.) establece las fases de esa evolución: primero, reconocimiento «en el terreno del *derecho civil*» de la sacralidad de los lugares cristianos desde el siglo v (reinado de Constantino el Grande); después (desde el siglo viii, aunque venía afianzándose tiempo atrás), imposición de una regla «según la cual no podía existir un lugar de culto sin reliquias», por lo cual las reliquias se hacen precisas para poder consagrar cada edificio sagrado y su entorno; luego, evolución y complicación progresiva del ritual de consagración del templo: a la celebración de una primera eucaristía (en los primeros tiempos, lo único que se hacía) e instalación en el altar de las reliquias correspondientes, se fue añadiendo la bendición de objetos litúrgicos, la iluminación del edificio, etc. Llega un momento (siglo ix) en que «la *Ecclesia* (la Iglesia comunidad) y la *ecclesia* (la iglesia-monumento) comparten una relación de tipo metonímic[o] según la cual el continente designa el contenido y viceversa. Esta confusión [...] dice bastante acerca de la visibilidad de una institución, la Iglesia, que, a través del edificio que la designa, se impone en el paisaje social» (*ibid.*, 18). En el siglo xii, se llega a la necesidad de bautizar la iglesia «para que los fieles puedan serlo también» y para que puedan recibir los otros sacramentos: sin edificio sagrado, «no hay espacio sacramental y por lo tanto no hay comunidad cristiana» (*ibid.*, 21).

la eucaristía (Iogna-Prat 2010: 22) y, no obstante, unos siglos más tarde, era imprescindible un edificio consagrado para poder recibir los sacramentos: había que ir y estar en la iglesia-edificio para pertenecer a la iglesia-asamblea. Existía, además, la iglesia-institución, que controlaba cada iglesia-comunidad establecida en torno a una iglesia-edificio.

También la palabra *aljama*, cuyo étimo árabe (*al-ǧamāʿa*) significa ‘congregación’ agrupa varios significados similares: ‘comunidad de judíos o de moros que vivían en una ciudad cristiana’, ‘junta de moros o judíos’, ‘sinagoga, casa donde se reúnen los judíos para orar’, ‘ayuntamiento, concejo’, ‘nombre de un tributo…’ (*Dic. Hist.* 1951-1996: *s. v. aljama*$_1$, números 1-7).[14] Cuando se desmantelaron las aljamas judías y las sinagogas fueron abandonadas o se convirtieron en iglesias, no era infrecuente que los judaizantes se siguieran reuniendo a escondidas en algunas casas particulares, para rezar o para discutir las escrituras. Pero, poco a poco, el hecho de no poder a las claras asistir a un templo judío, enterrarse en un cementerio judío, comprar alimentos y bebidas específicos en la taberna o carnicería judías…, va relajando los lazos espirituales intracomunitarios, va abriendo camino al abandono de la ortodoxia y a la aparición de creencias sincréticas entre ambas confesiones: en suma, va propiciando la asimilación.[15]

---

14. En el *DEM* (1987-2005, *s. v. aljama*), en la primera acepción de esta palabra («conjunto de personas unidas por la misma religión; colectividad, comunidad»), se añade «se aplica tanto a cristianos como a musulmanes y judíos», pero es del todo razonable la sospecha expresada por Corominas: «como los ejs. más antiguos se aplican todos a los judíos, es probable que los casos de aplicación a los moros sean en romance puramente traslaticios» (*DCECH* 1980-1991: *s. v. aljama*). Los dos significados fundamentales son ‘comunidad’ o «conjunto organizado de moros o judíos de un lugar» e «institución que los gobierna y representa», similar al concejo de los cristianos (Maíllo 2013: *s. v. aljama*).
15. *Sinagoga* denomina también (además del templo judaico) la congregación o junta de judíos: Malkiel (1983: 39) estudia todas las variantes de *sinagoga* (voz de origen griego, no hebreo) asegurando que es «la palabra que encierra en sí y simboliza la reunión premeditada de los judíos en una especie de núcleo irreductible,

Resulta curioso que, salvando todas las distancias, esta concentración de significados pueda encontrarse en palabras referidas a distintos credos: parece habitual que los primeros prosélitos de una nueva confesión religiosa vivan de una forma tan ferviente sus creencias que no necesiten infraestructura de edificios ni unidades administrativas territoriales para sentirse una comunidad de fe. Después de este 'entusiasmo' literal de los primeros prosélitos, se va imponiendo una ritualización cada vez mayor: los fieles necesitan tanto templos como cementerios específicos (que hay que consagrar)[16] y, tomándolos como núcleo, surgen espacios administrativos particulares: parroquias,[17] en el caso de los cristianos, aljamas, en el caso de los

como para perseverar en su resistencia multisecular a un ambiente ya indiferente, ya hostil»; es más, aclara que el antiguo templo de Jerusalén no recibe nunca este nombre porque las sinagogas son «meras asambleas (en general, de fecha posterior) para la recitación de plegarias, el sermón del rabino y el estudio de textos sagrados, careciendo así del privilegio fundamental de sacrificios rituales» (*ibid.*: 21). A partir del *DRAE* de 1927, se añade a *sinagoga* una tercera acepción: «conciliábulo, reunión para fines ilícitos», mantenida de manera casi idéntica hasta la edición de 2001, aunque desde la de 1984 se añade una restricción de uso «En sentido peyorativo». Esta tercera acepción ejemplifica el proceso de peyoración que pueden sufrir voces relacionadas con las creencias religiosas sentidas como hostiles o amenazantes, pues, a pesar de la muy tardía documentación lexicográfica, el significado negativo surgió ya en la Edad Media, como se aclara en Cantera (2008: 320): «Tampoco parece casual que, al menos desde comienzos del siglo xv, las reuniones brujeriles comiencen a ser denominadas —como las de los herejes— *synagogae* (en clara alusión a la sinagoga judía)». La edición del diccionario académico de 2014 ha eliminado la acepción de 'conciliábulo'.

16. «[…] los canonistas no dan, antes del siglo xii, una definición clara del cementerio cristiano concebido como una tierra fecundada por las cenizas de los fieles. Por supuesto, no podemos olvidarnos de poner esta definición restringida del espacio de los muertos cristianos en relación con el rechazo contemporáneo de los herejes, los judíos y los musulmanes» (Iogna-Prat 2010: 27-28).

17. «La palabra [*parroquia*] no adquiere una clara acepción territorial sino hasta el siglo xii […]. La parroquia es ante todo un territorio fiscal concebido como el instrumento a través del cual los fieles contribuyen […] al mantenimiento de los curas y esencialmente del edificio mismo […]. Con el tiempo […], el parroquiano "natural" es aquel que paga el diezmo y se hace inhumar en la misma parroquia» (Iogna-Prat 2010: 28-29).

judíos o moros. Esta evolución se percibe, pues, en la existencia de voces muy polisémicas, cuyos distintos significados se han reordenado con el paso del tiempo: el significado que se acaba sintiendo como prototípico ('templo', e incluso 'unidad administrativo-territorial de tipo religioso') arrebata esa consideración de prototipicidad al significado que, conforme a la historia de la lengua y a la procedencia etimológica, era el original ('comunidad de fieles').

No obstante, en el caso de la fe musulmana, no se produce (que sepamos) esta evolución semántica de 'comunidad' a 'templo', porque la *aljama* 'mezquita' procede de otro étimo distinto (véase *Dic. Hist.* 1951-1996: *s. v.* $aljama_1$ y $aljama_2$). Eso no quiere decir en absoluto que la idea de comunidad sea menos germinal entre los musulmanes, pues, sin duda alguna, el término *umma* 'comunidad de los musulmanes' alude a algo inseparable de la misma concepción del islam, no solo en sus comienzos sino incluso en nuestros días:

> La voz *umma* connota, a través de la noción de 'madre' (*umm*), el concepto de 'comunidad-matriz' (portadora de todos los valores religiosos, que anticipan de alguna manera el reino de Dios sobre la tierra) […]. El concepto de *umma* es revolucionario. Por primera vez en la historia el criterio de la fe, o el acto consciente de elección, sustituyó al accidente genético del nacimiento como criterio de identidad, naturaleza o nacionalidad […]. La *umma* —fundamentada sobre bases dogmáticas institucionales y éticas, formuladas en los textos coránicos, en las palabras del Profeta y en su conducta— sería la comunidad de creyentes que habría de realizarse a través de ciertas instituciones: el califato, la administración de justicia, el sistema de educación, la ética de las transacciones, etc.; fue el crisol de la nueva sociedad formada, tras la conquista, por un conglomerado de individuos, de tribus, de grupos étnicos y de razas, pero solidaria por la fraternidad de la fe […]. (Maíllo Salgado 2005: *s. v. umma*)

Así pues, las palabras para referirse al templo musulmán: *mezquita*, *aljama* y *mezquita aljama* ('gran mezquita donde se rezaba la oración de los viernes', *Dic. Hist.* 1951-1996: *s. v. aljama*) no habían significado previamente 'comunidad', y el uso de *aljama* como 'barrio musulmán', no es un caso de metonimia desde el significado de 'mezquita' sino una extensión del significado 'judería', 'barrio aislado'.

En cualquier caso, la mezquita o aljama, con su torre (llamada *alminar* o *minarete*), desde la que el almuédano llamaba a la oración, configuraba en torno suyo el espacio físico y simbólico de los creyentes musulmanes, de un modo idéntico o muy similar a como la iglesia con su campanario hacía reconocible el de los creyentes cristianos.[18]

El caso de "religión" y "ley"

Religión es un término documentado desde los albores del idioma, pero con un uso mucho más restringido y un significado diferente al que posee en la actualidad. Según el *DCECH* (1980-1991: *s. v. religión*), ya en Berceo, (aunque al menos en una ocasión se usa «en un sentido bastante abstracto»), «abundan los matices más concretos, en que *religión* se acerca a 'comunidad o vida religiosa'» y *prender religión* es 'hacerse monje': «[*religïón*] era voz de uso muy culto por entonces, como lo revela la diéresis constante [...] y en el idioma literario ha sido siempre de uso general; pronto penetró en la lengua hablada, y de ahí las formas vulgares».

En la sección de estadística del *Corpus del Diccionario Histórico* (*CDH*) y en el *NTLE*, se documentan las variantes *relegión*, *relisión*, *religión*, (*rreligión*, *Religión*, además de los plurales correspondientes), pero casi todos los derivados son cultos y tardíos (*religionario*, *correligionario*, *religionista*...). *Religioso* (< lat. *religiosus*), ya presente en Berceo, no tuvo en principio un significado relacional general ('relativo a la religión') sino calificativo ('devoto, cumplidor con la religión') y pronto (s. xiv) se usó también como sustantivo, tanto en masculino como en femenino ('monje' y 'monja'); su derivado *reli-*

18. Pese a sus similitudes arquitectónicas, el alminar y el campanario crean, incluso desde el punto de vista acústico, dos ámbitos diferentes, cada uno de los cuales identifica de forma automática la fe oficial o mayoritaria de los habitantes correspondientes: en la novela de Ivo Andrić, *Un puente sobre el Drina*, un personaje musulmán, explica los sucesivos éxodos protagonizados por su familia y por algunas otras aclarando que «no querían pasar su vida en un país "en el que doblan las campanas"».

giosidad es bastante posterior y el adverbio *religiosamente* (*religiosa mente*), ya registrado por Nebrija (¿1495?), aparece con las equivalencias latinas *religiose*, *pie* ('piadosamente', 'devotamente').

Así pues, entonces no se hablaba de *religión* en el sentido actual, por lo que no se decía *religión judía*, *religión cristiana* o *religión musulmana*:[19] utilizaban *ley* (que en la actualidad se asocia prototípicamente al ámbito del derecho civil),[20] por lo que encontramos *ley de Moisés* (o *ley de Moisén* o *Moysén*) o *ley mosaica* o *ley judaica* (los escasos ejemplos de *ley hebrea* en el *CORDE* son posteriores a 1600),[21] *ley de C(h)risto/Jesuc(h)risto* o *ley c(h)ristiana* o *ley evangélica (de Jesuchristo)*, y *ley de Mahoma(t/d)* o *ley de los moros*.[22] En el *CORDE* figuran bastantes casos de *fe christiana*, pero *fe musulmana*, *fe mahometana* y *fe islámica* siempre son de datación reciente; *fe de Mahoma* aparece en un único ejemplo antiguo (en 1511, *Tirante el Blanco*) y *fe de los moros*, solo en dos; también son contemporáneos los dos casos de *fe judía*.

19. Aunque *religión* va poco a poco ocupando el lugar actual: fray Bartolomé de las Casas, a mediados del siglo xvi, ya usa con mucha frecuencia «(de) la fe y (de la) religión cristiana» y alguna vez «católica fe y cristiana religión», «fe católica y religión cristiana».

20. Alejo de Venegas (1543) distingue «ley positiva» («ésta es en dos maneras: ciuil y canónica»), «ley natural» («ésta tiene tres preceptos: el primero biuir honestamente, el segundo no hazer mal a otro, el tercero dar a cada vno lo que es suyo») y «ley diuina» (que «contiene diez mandamientos: el primero de los quales, que es amar a dios sobre todas las cosas, es el texto de la ley diuina, y los nueue mandamientos siruen de glossa al primero»).

21. Es también frecuente «ley de los judíos» en «ritos y çerimonias de la ley de los judíos» (Nevot Navarro, s. f.). En la misma documentación inquisitorial presentada por Nevot Navarro (s. f.), se aprecia que los judíos llamados a testificar a veces dicen «jurado por los diez mandamientos de la ley de Moysén» y otras, «jurado por el Dio de Abrahán».

22. *Ni contra tu rey, ni contra tu ley* («Antes deve de morir / el berdadero xhristiano / que a Dios ni al rey deservir / ni contra ellos venir / por ningun tesoro humano») y *Por tu ley y por tu rey* («Por la ley y fe xhristiana / cada qual deve morir / con grande hervor y gana / y por el rey de do emana / en sociego y paz vivir») (Horozco 1986 [p. 1558-a. 1580]): nn. 2.003 y 2.379).

Realmente, causa bastante extrañeza que, frente a los adjetivos de uso frecuente *c(h)ristiano*, *evangélico*, *judiego*, *judío* o *hebreo*, no parezca haberse usado a menudo ningún adjetivo de relación que indicara 'relativo a o propio de los moros o musulmanes' con los sustantivos *ley* o *fe*: Nebrija, en su *Vocabulario español-latino* (¿1495?), al lematizar *morisco*, aclara «cosa de moro» antes de dar la equivalencia latina (*mauritanus.a.um*) y, al lematizar *moruno*, aclara «cosa morisca»; igualmente, *s. v. mahometico*, antes de proporcionar las equivalencias latinas, aclara «cosa de aq[ue]ste», refiriéndose al Mahoma de la entrada anterior: sin embargo, estos términos, *morisco*, *moruno* y *mahomético*, en la Edad Media se utilizaron como adjetivos de relación solo ocasionalmente, y otro tanto puede decirse de *moriego*, que ni siquiera llega a registrarse en el *NTLE*, aunque al menos aparece una vez en las *Ordenanzas de Ávila* (1485, *apud CORDE*).[23] Hay, no obstante, tres casos de *ley morisca* en el *CORDE* (uno del siglo xv, y dos de un texto de 1901 que transcribe documentación antigua) y numerosos ejemplos de *secta/seta mahomética*.

El caso de "pecado"

"Pecado" y "delito"

En nuestros días, *pecado* es término circunscrito con claridad al ámbito de lo religioso: alude a una culpa voluntaria «contra la ley divina», mientras que *delito* hace referencia a una culpa voluntaria «contra las leyes humanas» (Gili Gaya 1984: *s. v. culpa*). Como era de esperar, la naturaleza religiosa se mantiene en la definición de la última edición del *DLE* (2014: *s. v. pecado*) —que sustituye oportunamente *voluntario* por *consciente*—: «transgresión consciente de un precepto religioso». Sin embargo, el deslinde entre *pecado* y *delito*

23. En las obras lexicográficas, *mahometano* comienza a registrarse en los diccionarios bilingües y no antes de 1617 (*NTLE*) y *mahometista* comienza a registrarse a principios del siglo xix (*NTLLE*). En el *Glosario de voces aljamiado-moriscas* (1994), figura *muçliminado, -a, -s* 'propio y relativo al musulmán', pero también debió de ser adjetivo de escaso uso.

—siendo ambos hipónimos de *culpa* y formando, con frecuencia, combinaciones habituales con los mismos verbos—[24] resultaba más espinoso en épocas en las que lo religioso lo impregnaba todo:

> Los hombres y las mujeres de la Edad Media vivían subyugados por el pecado. La concepción del tiempo, la organización del espacio, la antropología, la noción de saber, la idea de trabajo, las relaciones con Dios, la construcción de los lazos sociales, la institución de las prácticas rituales, toda la vida y la visión del hombre medieval giran en torno a la presencia del pecado. (Casagrande, Vecchio 2003: 637)

> La noción de pecado no existió siempre. El pecado es una construcción básicamente medieval, y a lo largo de las distintas fases de la Edad Media se va llenando de contenido, adquiriendo diversos sentidos, y desempeñando diversas funciones, al hilo de la formación y desarrollo de la sociedad medieval, y de los diversos poderes que se irán fortaleciendo […]. Ciertamente, la culpa, la falta, la transgresión, están muy presentes en el cristianismo desde sus inicios, pero, durante los primeros siglos cristianos, la noción de pecado no cubre de una manera tan perfecta el universo de los comportamientos humanos que se consideran condenables, como lo hará al final de la Edad Media. (Carrasco Manchado 2012b: 54 y 55)

En efecto, se reflexionó extensa y dilatadamente sobre la naturaleza del pecado, así como sobre la identificación y clasificación de los distintos pecados, y sobre la gravedad de cada uno. En el siglo xii, ya surgen concepciones que asocian el pecado más con la voluntariedad y con la conciencia que con las acciones externas pecaminosas, pero

> La Iglesia necesitaba seguir estimulando la identificación del pecado con la infracción de la ley, ley divina, pero también humana, puesto que ello favorecía la expansión, tanto del derecho canónico como del derecho civil. Pecado y delito caminan juntos porque sobre el procedimiento inquisitivo

---

24. *Absolver*, *acusar(se)*, *afear*, *arrepentirse*, *castigar*, *condenar*, *confesar(se)*, *cometer*, *culpar*, *descubrir*, *disculpar*, *encubrir*, *expiar*, *incurrir*, *instigar*, *juzgar*, *perdonar*, *perseguir*, *reconocer*… (véase *Redes* 2004: *s. v. delito* y *pecado*). No comparten, sin embargo, la preferencia por el acusativo griego (a la manera del español): *limpio de pecado(s)*, *libre de pecado(s)/culpa*, pero no **limpio de delito(s)*, **libre de delito(s)*, aunque sí sea usual *estar limpio* 'carecer de antecedentes penales', 'no estar (ya) en tratos con la justicia' en el ámbito léxico del delito.

> y disciplinario se consolidarán las estructuras de poder, tanto monárquica y señorial, como pontificio-eclesiástica. (Carrasco Manchado 2012b: 66)

Hugo de Celso (1538), cuya obra es un compendio enciclopédico de conocimientos jurídicos, todavía define *crimen* poniendo de manifiesto la estrecha relación entre delito y pecado:

> crimen o delicto ay de muchas maneras: vnos son muy graues y desaguisados, según la Yglesia, y otros según el fuero seglar, y los otros son medianos y otros menos, según la Yglesia. Cuéntase entre los graues delictos matar a hombre assabiendas o de grado y hazer simonía en orden y ser hereje. Los medianos son adulterio, fornicio, falso testimonio, robo hurto, soberuia, escaseza, yra o saña de luengo tiempo, sacrilegio perjuro, beudez cotidiana, engaño en dicho y hecho de que viniesse mal a otro; y los menores pecados son [...].[25]

Y *criminoso* es definido por Nebrija (¿1495?) como «lleno de crímines»; por Alcalá (1505), como «lleno de pecados»; por Covarrubias (1611: *s. v. crimen*), como «el que ha cometido muchos delitos», aunque él mismo define *crimen* como «pecado grave». Ahora bien,

> se puede afirmar que ni todos los actos condenados como pecado por la Iglesia fueron considerados delito, ni todo cuanto el poder civil tuvo por criminoso descansaba sobre un correlato en el rango moral de los pecados, aunque dicha vinculación se produjese en numerosas ocasiones. (Córdoba de la Llave 2012: 24)

La prueba de que la coincidencia entre pecado y delito no era total la proporciona el hecho de que solo se consideraban y llamaban *pecados criminales* aquellos que coincidían con delitos penados por el derecho civil.

Tipología del pecado. Conocimiento y reconocimiento del pecado

Después del pecado original, o pecado primero, que condiciona, según las creencias cristianas, el devenir histórico de la humanidad

25. Algo similar sucede también en Alonso de Palencia (1490: *s. v. crimen*): «crimines capitalis, sacrilegio, homicidio, adulterio, falso testimonio, furto, robo; hay assí mesmo otros crímines que corrompen las costumbres: soberuia, inuidia, auaricia, luenga saña y embriagués continuada et dezir mal de otros».

y la situación de cada individuo desde su mismo nacimiento, en la Edad Media se concedió especial atención a los pecados capitales,[26] de los cuales la soberbia era el primero y principal, pues estaban jerarquizados; ahora bien,

> en el siglo xiii, las nuevas consideraciones referidas a la avaricia parecen mostrar que este pecado había desbancado al pecado de soberbia, pecado feudal por excelencia, del primer puesto en la lista de los pecados más graves. Resulta casi imposible no relacionar este cambio significativo con el ascenso de una clase mercantil que basa en el dinero todas sus bazas para obtener el reconocimiento social. No es casual que, a partir del siglo xiii y, de forma más persistente en el siglo xv, la condena de la avaricia se traduzca progresivamente en un duro ataque contra la usura, verdadero pecado profesional, atributo que caracteriza a una clase incipiente de banqueros. (Casagrande, Vecchio 2003: 644)

Puesto que, en los territorios y épocas que estamos tratando, esas actividades banqueras y mercantiles solían hallarse en manos de judíos o de conversos resultaba fácil culpabilizarlos en grupo como malvados y enemigos de fe, así como convertirlos en chivos expiatorios de cualquier desastre o revés, por lo que era lícito y recomendable aborrecerlos:

> El Ártico Polo en su exe estable
> alumbre a los príncipes amar la justicia,
> aburran judíos e la vil avariçia […].[27]

26. En realidad, concebidos originalmente por Evagrio del Póntico (345-399) más bien como ocho pensamientos malvados, como tentaciones, y readaptados posteriormente por Gregorio Magno (Carrasco Manchado 2012b: 56). A veces, los pecados capitales se confunden indebidamente con los pecados mortales, siendo estos últimos «los que llevan a la condenación del alma», como explica Baños Vallejo (2012: 478), al estudiar las diferencias de nombre, número y ordenación en los pecados capitales en cuatro obras del mester de clerecía; la vacilación se mantuvo mucho tiempo, pues «Robert Ricard señala como hito castellano en la fijación definitiva de la lista el *Diálogo de la doctrina cristiana* (1529), de Juan de Valdés» (*ibid.*: 477).

27. Alfonso de Villasandino: *Poesías [Cancionero de Baena]*, 1379-a. 1425, citado *apud CORDE*. Es usual la asociación de los judíos con *dar usura*, *dar dinero a logro* o *logrear*: los judíos se presentan como usureros, logreros, como personas que no se

Decía Celso (1538: *s. v. avaricia*) que «auaricia y escasseza es muy graue pecado, y llámase seruidumbre dellos y dolos, porque el auaro no tiene otro dios que a su dinero». Es más, para algunos historiadores, identificar a los judíos con la rastrera usura fue la forma en que la sociedad cristiana limpió su propia conciencia por no rechazar por completo, como parecía exigir la tradición evangélica, el beneficio y el afán de lucro (Monsalvo Antón 2012: 183-184).[28]

En la literatura didáctico-doctrinal, que unía la instrucción religiosa cristiana con el aprendizaje escolar, es fácil percibir cómo conocer los pecados capitales y distinguir entre pecado mortal y pecado venial formaba parte de los conocimientos religiosos básicos: había que aprender qué era pecado venial «junto a las nueve causas de obtener su perdón, y pecado mortal, más sus cuatro modos de ser absuelto» (Framiñán 2006: 11 y 16, n. 15). Se sentía la necesidad de que los cristianos, desde niños, supieran reconocer los distintos pecados. La importancia concedida al sacramento de la penitencia —después del Concilio de Letrán (1215), la confesión auricular y privada se convirtió en obligatoria al menos una vez al año y en requisito indispensable para la salvación—,[29] se refleja en la preocupación por llevar a cabo un examen de conciencia adecuado, de ahí que surgieran tantas guías de apoyo a la tarea de confesores y

conforman con obtener un beneficio moderado.

28. Ahora bien, no es fácil en un caso así saber si fue la necesidad de estigmatizar la usura la que llevó a identificar de forma absoluta al usurero con el judío, o si fue la necesidad de estigmatizar al judío como fuera la que llevó a identificarle con el usurero, aunque hubiera muchos judíos de otros oficios.

29. Solo teniendo en cuenta hasta qué punto lo fundamental era alcanzar la salvación (mucho más que seguir una conducta irreprochable o ser un buen cristiano) se puede entender que las ejecuciones ejemplares (aunque fueran de malhechores culpables de atrocidades) llegaran a suscitar cierta envidia: el caso era morir en gracia de Dios y salvarse, eso era lo que de verdad contaba tanto en la Edad Media como en los Siglos de Oro: «Porque lo más importante para un individuo que vive en una sociedad cristiana, traspasada toda ella por las ideas propias de esa religión, cuya vida desde que nace hasta que muere está marcada por la Iglesia, es sin la menor discusión posible, la salvación de su alma» (Valdeón 2000: 285).

penitentes: a lo largo del siglo xvi circularon abundantes manuales de confesión («titulados *Arte*, *Confesional*, *Confesionario*, *Remedio de pecadores*», Framiñán 1998: 609). Desde el punto de vista sociocultural, resultan especialmente significativas las obras que se ocupaban de los pecados en relación con diferentes estados sociales: según Framiñán (1998), hay que destacar:

- por una parte, el *Libro de los pecados*, de Martín Pérez (1312-1317);[30]
- por otra, algunos catecismos que incluían una parte dedicada a los pecados, detallando pecados propios de distintos estados sociales, como es el caso del *Catecismo* de Pedro de Cuéllar (1325) y el del *Sacramental* de Clemente Sánchez de Vercial (1421-1423);
- por otra, el *Memorial de pecados*, de Pedro de Covarrubias (1515), que contiene «preguntas dirigidas a los diversos estados y condiciones de personas, estrictamente jerarquizados por estamentos religiosos y civiles con múltiples apartados y subdivisiones» (Framiñán 1998: 602); habría que añadir, además, en este apartado, un *Confesional* anónimo, que «inquiere […] mediante un interrogatorio indirecto, a reyes, príncipes, abogados, mercaderes y cambistas» (Framiñán 2005b: 253) y el también anónimo *Arte para bien confesar* (1509), que «dedica sendos capítulos a la simonía, a la usura y cambio, y a los abogados» (Framiñán 2005b: 254).

Casi sería esperable que los confesionales —sobre todo, los que revisan minuciosamente los pecados propios de determinadas profesiones— aludieran también a pecados 'típicos' de judeoconversos

30. «La preocupación por el pecado se focaliza en la Baja Edad Media en el pecador […]. Es difícil encontrar en la Península una obra más característica de esta transformación que el *Libro de las confesiones* […]. Para Martín Pérez, el principal pecado de la sociedad de su tiempo (principios del siglo xiv), es, con diferencia, el pecado de codicia […]. Un análisis léxico más profundo del campo semántico del pecado podría revelarnos esta obra, quizá, como una "radiografía" de la crisis bajomedieval, o como un ejercicio de la confesión en tiempos de crisis» (Carrasco Manchado 2012b: 73-75).

y de moriscos, pues estos 'nuevos' cristianos siempre estaban bajo sospecha, tanto por sus preferencias profesionales como por su escaso conocimiento de los principios doctrinales de la fe cristiana. Sin embargo, ni siquiera en los catecismos «destinados a clérigos que debían adoctrinar en la nueva fe a los recién convertidos del mahometismo» (Framiñán 2005a: 129) se aprecia insistencia particular en algún pecado especialmente esperable en esos destinatarios.[31] Ciertamente causa sorpresa que, con la salvedad de las preguntas sobre los artículos de fe —comunes, por otra parte, a muchos confesionales, fueran cuales fueran sus destinatarios—,[32] no incluyan preguntas que interesen específicamente a los 'nuevos' cristianos. Algunos confesionales, en la casuística detallada aplicada a los casos concretos que exponen, sí mencionan explícitamente moros y judíos, como el del Tostado (1517; *apud* Sánchez Sánchez 1998: 88) que, al aclarar cuándo peca más la mujer soltera en sus relaciones sexuales, concluye asegurando que peca «más con moro o jodío que con todos éstos», es decir, más que con cristianos solteros, o desposados o casados, o con solteros parientes, o con clérigos u ordenados, o con fraile o monje: esto no revela esencialmente —creemos— cierto temor religioso por la contaminación doctrinal, sino más bien rechazo visceral a la mezcla y trato íntimo con quienes se consideraba que debían permanecer al margen.[33]

31. Esas obras más bien se dedican o bien a la apologética antimahometana o bien a la recomendación de abandonar usos y prácticas musulmanas y sustituirlas por las correspondientes cristianas (Framiñán 2005a).

32. En palabras de Framiñán (2005b: 250): «los contenidos básicos de los confesionales se atienen a una fórmula más o menos fija, de modo que la *confesión general* revisa los 10 mandamientos, 7 pecados capitales, 5 sentidos, 14 obras de misericordia, 7 sacramentos, y a veces virtudes, artículos de fe y bienaventuranzas»; Fernández Conde (2011: 311): «la estructura de la enseñanza [de los catecismos] estaba ya bien definida, al menos desde finales del siglo xiii» y repite más o menos lo mismo que Framiñán precisando que los artículos de la fe eran catorce.

33. De hecho, ya «en la ley novena del Código de las Siete Partidas se prohíben las relaciones sexuales entre fieles de distinta religión» (Cantera Montenegro 1989: 53), pero las leyes canónicas, las cortes y bulas documentan el establecimiento reiterado

En realidad, pese a las exacerbadas reticencias inquisitoriales respecto a la profundización y desarrollo de una religiosidad personal, toda esta atención prestada a la confesión parece converger hacia una mayor introspección de conciencia, eso sí, dentro de lo considerado ortodoxo, es decir, siempre bajo la tutela del confesor. La confesión de los pecados se convierte en un mecanismo, más o menos sutil, de control y de autocontrol, aunque, desde luego, mucho más centrada en lo externo (en lo que se puede ver, en los ritos y ceremonias) que en la vivencia íntima de la fe.

Conclusión

Recapitulando lo que ya hemos visto, existen varios factores que pueden inducir a interpretaciones erróneas cuando algunos términos han pervivido hasta hoy:

a) como era de esperar, muchas voces del ámbito de lo religioso han sufrido notables cambios y reajustes semánticos a lo largo del tiempo;[34]

---

de tales relaciones entre miembros de distintos credos. En documentos inquisitoriales (Nevot Navarro s. f.), en relación con hechos anteriores a la expulsión de 1492, no son en absoluto insólitas declaraciones del tipo «confesó aver dormido con vna mora e con vna judía» y «he ovido cópula carnal con vna mora y vna judía» y «que dormí con dos judías en Medinaçeli», etc.; de todas formas, había grados (lo que podría llamarse *doble moral* o *moral asimétrica*), pues en ninguna etapa estuvieron todas las uniones igual de prohibidas o de mal consideradas: así, por ejemplo, Cantera Montenegro (1989: 61) recuerda que, en la Edad Media, «el mantenimiento de relaciones sexuales entre miembros de diferente credo religioso solo se prohibía en el caso de judío o musulmán con cristiana, pero no a la inversa». De las mujeres, fuera cual fuera su religión, siempre se esperaba mayor contención y distancia con los varones de otros credos, de ahí que la transgresión se considerara más grave en su caso; incluso la tradición folclórica y legendaria recoge numerosos casos de encantadas (sobre todo moras, pero también cristianas) sujetas a un hechizo por razones de índole religiosa: «A veces el galán es de su misma religión, pero muchas otras lo es justo de la contraria, pues por lo general los maleficios surgen como castigo por haber tenido la osadía de querer romper la estricta separación que se supone deben guardar los componentes de culturas diferentes» (Martín Sánchez 2002: 161).

34. Bona (1983: 35) señala el conservadurismo del lenguaje religioso: «Su evolu-

b) las relaciones de fuerza entre sinónimos pueden haber variado según la frecuencia de uso, o la presencia o ausencia de connotaciones, o la existencia o no de restricciones de uso;
c) la pervivencia de ciertas palabras puede hacer olvidar que los hiperónimos e hipónimos pueden ser totalmente distintos en otras épocas;
d) ciertas combinaciones habituales de sustantivos con adjetivos especificativos formaban prácticamente compuestos sintagmáticos; en todas las épocas, la especificación adjetiva constituye uno de los recursos fundamentales para ampliar el significado conceptual de los sustantivos.

En resumen, baste insistir en que debe extremarse la prudencia en el análisis léxico, pues todo el marco semiológico puede considerarse diferente: hasta el siglo xviii la fe no pasa a ser algo privado; con anterioridad, la fe entraba dentro del ámbito de la ley, aunque, entre los cristianos, de forma algo matizada por el pasado previo al cristianismo, que no se llega a perder del todo (a partir del siglo xii, además, se recupera el derecho de Justiniano).

---

ción [del uso], si no queremos decir erosión, invade todos los sectores del lenguaje humano; pero no todos cuidan tanto como la religión la posible estabilidad ritual y sobre todo la doctrinal, pues siempre la Iglesia se mantiene conservadora de su depósito recibido». No obstante, el lenguaje religioso abarca mucho más que lo meramente ritual o doctrinal, por eso es un ámbito del vocabulario tan en continua transformación como cualquier otro.

Capítulo 1

Las relaciones entre los diferentes grupos religiosos y su vocabulario

Un panorama complejo y cambiante

La realidad religiosa en la España medieval no solo no era monolítica, sino que no puede reducirse, en absoluto, a constatar la presencia en su seno de fieles de tres credos diferentes, de ahí las muchas diferencias y matices que refleja el vocabulario religioso. Como veremos, a la hora de profesar una fe y de mantenerse en ella (o, por el contrario, de apostatar), al igual que a la hora de atenerse a la ortodoxia o de transitar por caminos heterodoxos, influían muchos factores: entre otros, la familia en que se nacía, así como el territorio y la zona, la política religiosa oficial del momento, la prosperidad, precariedad o ruina de la economía, la indagación doctrinal y la introspección de conciencia. Ya antes de la caída de Granada en 1492, la situación religiosa resultaba sumamente intrincada desde la perspectiva de cualquiera de las tres confesiones religiosas fundamentales:

> [En España], además de cantidades significativas de la población formadas por fieles islámicos y judíos, en el siglo xv había decenas de miles de supuestos cristianos convertidos, que procedían de dichas religiones y continuaban practicándolas en secreto. La disidencia no se limitaba ni siquiera a la Iglesia católica; las reapariciones del mesianismo y del misticismo entre los judíos, junto con sus regulares defecciones a la religión cristiana, eran una grave preocupación para los rabinos. Lo mismo sucedía en el Islam, cuya evolución histórica estaba llena de conflictos entre grupos rigoristas y laxos: la victoria de los cristianos generalizó entre los musulmanes cristianizados o *moriscos* la práctica de la *taqiya* (conformidad con las prácticas exteriores de la religión impuesta) y produjo un Islam simbiótico. (Kamen 1987 [1967]: 141)

Además de enrevesado, era un panorama en continua transformación:

> El país que más intolerante se volvió en los siglos xvi y xvii respecto a los judíos, España, fue también el que mejor los había acogido antes. A finales del siglo xiii eran casi 300.000 y vivían mezclados con el resto de la población. Cristianos e israelitas se invitaban a la mesa unos a otros. Iban a los mismos baños públicos y, frecuentemente, los mismos días, a pesar de ciertas prohibiciones mal respetadas. Los cristianos asistían a las circuncisiones y los judíos a los bautismos. En Castilla la Nueva era costumbre llamar a cantantes judías asalariadas para los enterramientos cristianos. «Infieles» mezclados a «fieles» participaban en las ceremonias en las iglesias, y a la inversa: los cristianos españoles iban a escuchar los sermones de los rabinos. La costumbre de las devociones en común subsistía todavía en pleno siglo xv […]. (Delumeau (1989 [1978]: 427)

Ciertamente, tanto la complejidad como la singularidad de la convivencia interreligiosa a lo largo de la Edad Media hispana han dificultado su análisis histórico, hasta el punto de resultar muy controvertida la misma terminología: se ha argumentado a favor y en contra de *convivencia*, *coexistencia*, *connivencia*, *conveniencia*, *conllevancia*… Ahora bien, admitiendo que «cualquier valoración de las relaciones entre los grupos religiosos debe tener en cuenta la jerarquía y la desigualdad social consagradas por la ley y por la ideología religiosa» (Carrasco Manchado 2012a: 25-26), consideramos que el sintagma *convivencia jerarquizada* que propone esta autora elimina de raíz la ingenuidad de pensar en una interrelación entre iguales, siempre gozosa, pacífica y sin tensiones.[35] Por otra parte, es legítimo que, al establecer comparaciones cualitativas y cuantitativas con lo que sucedía en otros lugares del occidente medieval entre las comunidades cristiana y judía en los mismos períodos, se perciban diferencias que justifiquen que, por ejemplo, Monsalvo Antón (2012: 216) sostenga que en Castilla, durante el siglo xiii, «[el ambiente de relaciones entre comunidades religiosas] no era de total igualdad, ciertamente, pero sí de coexistencia tranquila». Es obvio, por supuesto, que se produjo una evolución que fue destruyendo esa coexistencia más o menos tranquila y que llegó a hacer imposible

35. Ni siquiera en la convivencia más beatífica que pueda imaginarse entre personas del mismo credo religioso faltarán desavenencias y disensiones.

incluso esa convivencia jerarquizada, hasta llegar a la mera coexistencia, la cual, entendida «más como separación que como relación, podría corresponder al momento de apartamiento de las comunidades mudéjares a partir de la segunda mitad del siglo xv» (Carrasco Manchado 2012a: 23).

Con independencia de las posibles buenas relaciones existentes entre creyentes de distinto credo, se tendió a separar físicamente sus viviendas, sobre todo a partir de las Cortes de Toledo de 1480 (Hillgarth 1983):[36] «Muy habitual resultó la formación de guetos donde se obligaba a residir a aquellos grupos sociales cuyo contacto cotidiano con la población se pretendía evitar [...]. El caso más conocido fue el de la formación de juderías y morerías» (Córdoba de la Llave 2012: 44).

Aunque esta separación no se llevó a cabo con rigor, esto suponía reconocer la diferencia religiosa como una diferencia constitutiva, como podía serlo la diferencia profesional por la que se agrupaban en barrios específicos miembros de una misma profesión.[37] El tér-

36. En el Ordenamiento de Valladolid (1412) se establecen las primeras leyes de apartamiento de judíos y moros en las ciudades del Reino de Castilla, pero dicho ordenamiento no se pudo aplicar más que en unas pocas ciudades. También se promulgaron leyes parecidas en Aragón en 1415; de todas formas, Alfonso IV y Juan II volvieron a la tradición política de tolerancia. Desde mucho antes se venía intentando poner trabas a la comunicación entre miembros de distintos credos: «Llama la atención el segundo [concilio] de Salamanca (1335), por la radicalidad de la constitución sobre la relación de los cristianos con las minorías étnicas, con una política de segregacionismo que llegaba incluso a prohibir la atención de los médicos judíos o musulmanes y el uso de sus medicinas» (Fernández Conde 2011: 308).

37. Por ejemplo, Covarrubias (1611: *s. v. esparto*): «Los oficiales del esparto se llaman *esparteros*, y el barrio donde moran *espartería*». No obstante, esta separación física de los seguidores de otras confesiones religiosas no resultaba tan intranscendente como podría parecer, porque, mucho después, cuando la asimilación, para unos, aculturación, para otros, ya había llegado muy lejos, los mismos cristianos viejos reconocían que, por ejemplo, los llamados *moros ladinos* o *tagarinos* (v. *infra*) se distinguían de los cristianos únicamente porque vivían aparte. Algo similar podría aducirse en el caso de los chuetas (v. *infra*). El caso más radical de exclusión

mino *gueto*, aplicado a las juderías y morerías españolas por algunos historiadores, puede inducir a una interpretación con connotaciones, si no del todo anacrónicas, sí inexactas, porque en España las juderías y morerías no se cerraban, ni podían considerarse lugares de confinamiento, ni de residencia obligatoria.[38] Esto se refleja con claridad en Guadix (2005 [1593]: *s. v. gueto* y *gato*), que registra *gueto* como voz del italiano, no del español, y la define en clara relación a la realidad italiana:

> **gueto**. Llaman en Italia a el barrio reduto o encerramiento donde habitan los judíos, i[d est], a la judería. Véase el nombre *gato*.
>
> **gato**. […] este nombre es *get*, que, en arábigo, significa encerramiento, encubrimiento o escondimiento, qual es el de un hombre encerrado en una cárcel o en un aposento; d'este mesmo nombre usan en todas las partes de Italia y Venencia donde ay judíos para significar por él la judería, porque es un reduto o encerramiento, i[d est], un barrio con puertas, las quales les cierran por defuera unos cristianos que para esto hacen officio de porteros; de suerte que, en todas las juderías de Italia, están y duermen los judíos de noche encerrados y debaxo de llabe de christianos, y a este encerramiento llaman *gueto* y *el gueto*.[39]

---

urbanística era, sin duda, el de las leproserías (v. Cuadrada 2015: 73); la concentración y aislamiento nunca fueron tan extremos en las juderías y morerías españolas, pero suponían con bastante claridad una voluntad de segregación y diferenciación.

38. Covarrubias (1611: *s. v. judío* y *moro*): «*Judería*, el barrio donde vivían los judíos» y «*Morería*, barrios en algunas ciudades donde en tiempos atrás vivían algunos moros en los lugares de cristianos, y háseles quedado el nombre».

39. En español, *gueto* aparece registrado por vez primera en el suplemento al *DRAE* de 1970 («Barrio en que vivían o eran obligados a vivir los judíos en algunas ciudades de Italia y de otros países»). En el *Diccionario Manual* de la RAE (1989), se añadieron a la ya mencionada otras dos acepciones: «Por ext., aislamiento social, político, ideológico, etc., en que se encuentra una minoría de personas» y «Lugar que habita o frecuenta dicha minoría». El *DRAE* de 1992, todavía mantiene igual la primera acepción, definida como realidad pasada propia de Italia y otros países; se modifican, no obstante, las acepciones restantes: «Barrio de una ciudad moderna habitado por comunidades judías», «Barrio o suburbio en que viven personas de un mismo origen, marginadas por el resto de la población» y «Situación o condición marginal en que vive un pueblo, una clase social o un grupo de personas». Por último, el *DRAE* de 2001 y el *DLE* de 2014 han eliminado la acepción limitada

Judíos y cristianos

Hubiera podido mantenerse simplemente cierta segregación física, pero, en el caso de los judíos, se fue pasando al hostigamiento y al acoso, propiciados sobre todo por las predicaciones:

> Los pogromos de 1391 contra los judíos dieron inicio al proceso de conversión de los judíos [...]. Figuras como Ferrán Martínez, Pablo de Santa María o Vicente Ferrer contribuyeron decisivamente a crear una atmósfera de hostilidad hacia los judíos que derivó en una sucesión de asaltos a juderías y la consiguiente oleada de conversiones masivas. (García Cárcel 2008: vol. iv, 300).

Y es que, como sostiene Sánchez Sánchez (2011: 14-15),

> Con la predicación se imparte doctrina, pero no sólo. Hay, de por medio, intereses de todo tipo (además de los religiosos propios de su naturaleza, están los políticos, pecuniarios, territoriales...), todo eso que podríamos englobar bajo la moderna denominación, no sé si muy acertada, de «propaganda» [...]. De ordinario, los sermones (por algo perduran los que perduran) apuntalan el edificio ideológico constituido. Y lo hacen no sólo con su insistencia en los fundamentos de la fe y la doctrina, sino, a la par, rechazando y demoliendo cualquier indicio de desviación, de heterodoxia, que pudiera amenazar su supervivencia.

Rasgo importante del sermón de carácter oral es su posible conexión inmediata con el público y con su concreta realidad circundante; en el caso de la posición ante los grupos religiosos no cristianos, los sermones contribuyeron con toda claridad a crear opinión. Vicente Ferrer —«glorioso confessor san Vicente Ferrer» en alusión de Covarrubias (1611: *s. v. Vicente*)— no solo marca con sus sermones un antes y un después «en el eje de la práctica sermonaria castellana», debido a «la singularidad de los textos, su viveza, la interacción con la realidad de la época» (Sánchez Sánchez 2011: 9), sino que puede decirse que, con esos sermones suyos, influyó deci-

---

a la realidad pasada y brindan tres acepciones: «(Del italiano *ghetto*). m. Judería marginada dentro de una ciudad. 2. Barrio o suburbio en que viven personas marginadas por el resto de la sociedad. 3. Situación o condición marginal en que vive un pueblo, una clase social o un grupo de personas».

sivamente en el devenir de las relaciones entre cristianos y judíos, y arrastró a la conversión —hay que suponer que, en muchos casos, forzada— a numerosísimos judíos. Son de aparición contemporánea los sustantivos *antisemitismo*[40] y *antijudaísmo*[41] y los adjetivos *antisemita* y *antijudío*, *-a*,[42] es más, *antijudaísmo* y *antijudío*, *-a* de momento solo cuentan con registro lexicográfico como neologismos:[43] el adjetivo apareció antes que el nombre, pero ninguno de los dos se registra todavía en el *DLE* de 2014, ni en la versión en línea de *Clave* en 2015, aunque ambas obras definen *antisemitismo* solo en relación a los judíos.[44] En la actualidad, los estudios históricos sobre esos períodos recurren casi continuamente a esas voces, pero el vocabulario de la época estudiada solo trasluce esos senti-

40. Su primer registro lexicográfico corresponde a Toro y Gómez (1901): «*Neol[ogismo]* Partido de los antisemitas. Enc. El antisemitismo, que es adversario de los judíos como posesores de grandes fortunas que les proporcionan omnímoda influencia, se ha desarrollado principalmente en Francia, Austria y Rusia»; también registra *antisemita* («Enemigo de los judíos») como neologismo: media, por tanto, más o menos un siglo entre la aparición y difusión de *antisemita /antisemitismo* y *antijudío*, *-a / antijudaísmo*.
41. Solo 7 ejemplos en el *CREA*, el más antiguo, de 1995. Ningún caso en el *CORDE*, tampoco en el *CNDH*, ni en el *Fichero* de la RAE.
42. El *CREA* recoge 35 casos (contando las cuatro formas flexivas del adjetivo), el más antiguo, de 1981. En el *CORDE* aparece una única ocurrencia pero ya de 1967.
43. No figuran en ninguna de las obras recogidas en los dos grandes tesoros: *NTLLE* (2001) y *NTLE* (2007). *Antijudío*, *-a* aparece en el *DVUA* (1994) con una definición algo críptica: «Opuesto a los judíos, y a todo lo que representan»; pero *antijudaísmo* todavía no. Ambas voces se registran en el *Banco de neologismos* (2004-2010) como palabras que se vienen documentando desde 2004 (el adjetivo) y desde 2006 (el sustantivo).
44. En *Clave*: «Doctrina o tendencia que se caracteriza por la enemistad hacia los judíos y hacia todo lo relacionado con su mundo o su cultura» y en el *DLE* de 2014: *antisemita* «Enemigo de los judíos, de su cultura o de su influencia», *antisemitismo* «Doctrina o tendencia de los antisemitas». Convendría, como propone Nevot Navarro (2012: 408), señalar que ese significado restringido a los judíos viene derivado de uno más amplio, pues tan semitas como los judíos son, entre otros, árabes, coptos y etíopes.

mientos en el hecho de que se usaran como insultos graves *judío*, *converso* y tantas voces relacionadas. Hoy en día, algunos estudiosos también utilizan *filojudío* y *filojudaísmo* o *hebreofilia*,[45] básicamente para caracterizar la posición de personas poderosas que no manifestaban antijudaísmo y se procuraban colaboradores judíos en puestos importantes, incluidos algunos de máxima responsabilidad y confianza: no hemos conseguido documentar ningún reflejo en el vocabulario de la época.[46]

En cuanto a *pogromo*, término usado por prácticamente todos los historiadores actuales para referirse a episodios de la Edad Media hispánica, es palabra que tampoco figura en los diccionarios antiguos, quizá porque, como aclaran las ediciones de 1985 y de 1989 del *Diccionario Manual*, «se aplicó originariamente en Rusia».[47] Podría considerarse el típico caso en que no se acuñó un término específico para designar una realidad, a pesar de tratarse de una realidad repetida, ya desde la primavera de 1355[48] pero, sobre todo, a partir del 6 de junio de 1391, fecha de la revuelta antijudía de Sevilla, aun-

45. Domínguez Ortiz (1988), Valdeón (2000), etc. El término simétrico para musulmanes, *filo-islamismo*, también es usado exclusivamente por medievalistas actuales (Madero 1992: 132).

46. Creemos que, de haber existido un número considerable de cristianos no hostiles a los judíos o simpatizantes con ellos, habría circulado algún término denigratorio para censurar esa actitud filojudía: algo similar a *amamarranos*, *defiendejudíos* o alguna formación por el estilo (*cfr. abogado de pobres*).

47. Según el *Diccionario de palabras y frases extranjeras* (Hoyo 1995), que lematiza sin la *-o* paragógica y con acento (*pógrom*), es una voz procedente del ruso, significa literalmente 'destrucción', y hace «particular referencia a los saqueos y matanzas realizados en los barrios judíos por sus enemigos».

48. Por ejemplo, lo usa Valdeón (2000: 34), en referencia a la actuación de las tropas trastamaristas contra la judería menor de Toledo, con responsabilidad directa de Enrique de Trastámara; y también, durante la misma contienda, para los ataques a las juderías riojanas, burgalesas y palentinas a cargo de mercenarios extranjeros: «La violencia física contra los judíos hay que achacarla esencialmente a las tropas extranjeras que vinieron a la Península, los mercenarios franceses que ayudaron al bastardo y, desde el campo opuesto, los soldados ingleses del Príncipe de Gales, aliados de Pedro el Cruel» (*ibid.*: 45).

que se sabe que en este caso (y en otros) no hubo exactamente connivencia desde el poder (más bien, vacío de poder), pese a que sí fue condicionante la actuación de ciertos miembros del estamento eclesiástico, cuya predicación (desautorizada y condenada por las autoridades) fanatizó a la población cristiana (Delumeau 1989 [1978]: 436 y Valdeón 2000: 69). Estas revueltas antijudías, descritas con frecuencia como *matanzas*, suponían atropellos de todo tipo: robos y saqueos, incendios, violaciones, muertes, conversiones forzadas, esclavizaciones…;[49] en muchas ocasiones, no fueron estrictamente pogromos, por la ausencia de tolerancia oficial disimulada,[50] pero en la historiografía hispánica actual se siente esta voz como término necesario: *pogromo* (*pogrom*) se registró por primera vez en el *DRAE* de 1970: «Matanza y robo de gente indefensa por una multitud enfurecida; es especial, asalto a las juderías con matanza de habitantes suyos»; repitieron esta definición las ediciones de 1984, 1992 y 2001 (aunque, en esta última, desglosada en dos acepciones). En la

49. Se habla de esclavizaciones solo respecto a los judíos de Jaén en 1368, pero la interpretación de los hechos es aún hoy muy controvertida. Domínguez (1853: *s. v. judío*), lexicógrafo decimonónico de talante independiente y contestatario, presenta así los ataques contra los judíos: «Las inmensas riquezas de estos, su insaciable avaricia y prácticas supersticiosas concitaron primeramente contra ellos el odio popular, y los gobiernos tuvieron que ir promulgando leyes contra los judíos, sin que bastaran sus prudentes medidas a evitar las violentas usurpaciones y tropelías cometidas de vez en cuando por las turbas fanáticas, contra los desgraciados hijos de Israel, víctimas muchas veces de implacables verdugos en sangrientas matanzas». Pero Delumeau (1989 [1978]: 445) sostiene que el antijudaísmo económico no habría excedido sus límites habituales de manifestaciones locales y espontáneas de no haber sido por la justificación teórica doctrinal, basada en la acusación de deicidio «inventada e incansablemente repetida por los medios eclesiásticos», que «hizo parecer lógicas las sucesivas persecuciones de que los judíos fueron víctimas en el tiempo y en el espacio».

50. Aunque es difícil medir el grado de implicación de la autoridad, puesto que la misma propagación deliberada de rumores antijudíos podía funcionar como detonante de una matanza: «Un ámbito privilegiado para la utilización del rumor como impulsor de movimientos violentos es el de la persecución religiosa» (Carrasco Manchado 2006: 77).

edición del *DLE* de 2014, se afina más y la responsabilidad ya no recae exclusivamente en los autores materiales: «Masacre, aceptada o promovida por el poder, de judíos y, por ext., de otros grupos étnicos».

Aunque es de suponer que, en gran medida, las conversiones fueron conversiones forzadas, a largo plazo supusieron asimilación:

> Así como la condición jurídica de una familia solía cambiar en el momento del bautismo, su conversión verdadera y total al cristianismo podía tardar generaciones. En la mayoría de los casos de verdadera conversión, lo que encontramos no es un cambio de fe público, razonado y ejemplar, sino un proceso gradual, y a menudo sutil, de ir trasladando las creencias y las prácticas de una religión a la otra [...]. El patrón más común era una lenta atrofia de la práctica judía y una catolización de las creencias judías en un clima dominado por las ceremonias, los símbolos y la retórica cristianos [...]. A menudo este tipo de conversión progresiva se operaba a lo largo de varias generaciones: vemos bisnietos cristianos de rabinos en los que no queda el menor vestigio de judaísmo. Otro nombre para ese género de conversión, fruto de la acumulación de millares de decisiones en sí intrascendentes, es «asimilación». (Gitlitz 2003 [1996]: 482)

En cualquier caso, la conversión, y más todavía la conversión forzada, entraña siempre una crisis profunda.[51] En un ambiente propicio a la conversión, tanto quien decide convertirse como quien decide mantenerse en su fe, se encuentra obligado a pensar y repensar sus creencias religiosas:

> La atmósfera conversionista que reinó en España antes de la Expulsión invitaba a que judíos y conversos comparasen el judaísmo y el cristianismo en todos sus aspectos. Ya fuera en disputas solemnes como las de Tortosa

51. «Basta la ojeada más superficial a la situación psicológica que toda conversión crea, para comprender que aun el más sincero de los conversos tenía que vivir su fe de un modo distinto al de los cristianos tradicionales. El converso procedía de un clima religioso distinto; por fuerza había de transferir a su nuevo hogar religioso profundas tendencias y maneras de ser cultivadas en su alma durante su residencia en el antiguo; pero además, por fuerza tenía que sentir en sí los efectos del mero cambio considerado como una experiencia psicológica sui generis» (Salvador de Madariaga: *Vida del muy magnífico señor don Cristóbal Colón*, 1940-1947: 176-177; *apud CORDE*).

> en 1413-1414, en los sermones antijudíos predicados en las calles desde finales del siglo xiv o en las discusiones familiares que sin duda rodearían cada decisión individual de convertirse, la cuestión de cuál de las religiones era la mejor, o la verdadera, era un tema constante. Tras la Expulsión siguió en pie, con intensidad quizá aún mayor, en el contexto de las tentaciones de asimilación. (Gitlitz 2003 [1996]: 129)

Monsalvo Antón (2012: 180-181) recorre el panorama de las controversias entre judíos y cristianos, las disputas, polémicas y enfrentamientos teológicos, los diálogos: al principio básicamente con condena de errores doctrinales y oposición de Iglesia a Sinagoga,[52] pero posteriormente también con posiciones antitalmúdicas, con críticas al judaísmo rabínico, especialmente, a partir de Pedro Alfonso y su *Dialogus contra Iudaeos* (siglo xi): «el pensamiento cristiano reforzó con el antitalmudismo el imaginario de rotunda alteridad étnica, cultural, antropológica, de los judíos medievales» (Monsalvo Antón 2012: 182).[53]

52. «Iconográficamente tenemos que buscar su origen en la literatura patrística, y más en concreto, en la obra escrita por San Agustín *Altercatio Ecclesiae et Sinagogae*» (Gómez Rascón 1994: 179). Por lo general, encontramos ejemplos de esta oposición en las sillerías de los coros y en las jambas de las portadas de los templos. En el coro de la catedral de León, Iglesia y Sinagoga aparecen respectivamente subtituladas *Nova lex* y *Lex scripture*; se hallan frente a frente en el coro bajo y su representación es antagónica: la Nueva Ley es representada como mujer joven, con corona, cruz en la mano derecha y, en la izquierda, cáliz con hostia; por su parte, la Ley antigua (*Lex scripturae*) aparece representada por alguien (los rasgos podrían ser de hombre o de mujer) con arrugas marcadas, con capucha o lienzo que oculta la frente, y con ojos tapados por la cola de una especie de dragón, sostiene con la mano derecha las tablas de la ley (en este caso, cerradas, otras veces, boca abajo) y, con la izquierda, una vara quebrada mordida por el dragón mencionado; así lo explica Gómez Rascón (1994: 179): «El reptil no es otra cosa que el espíritu del mal que la ciega, dejándola incapacitada para ver la luz de la caridad»; para Viollec le Duc, la sinagoga es «reina caída cuya gloria ha pasado ciega por el espíritu del mal o incapaz, al menos, de conocer las verdades de la Nueva Ley» (*apud* Gómez Rascón 1994: 179).

53. Covarrubias (1611: *s. v. judío*): «En los postreros años del rey don Alonso el Sexto se convirtió un judío llamado Moisés al cual dieron por nombre Pedro Alonso. Fue doctísimo en todas lenguas e impugnó por escrito las setas de los judíos y

Algunos conversos cultos, con el apasionamiento propio de los neófitos y como buenos conocedores del judaísmo y del cristianismo, se sumaron a los polemistas contra el judaísmo. Ya hemos mencionado a Pedro Alfonso, pero hubo bastantes más:

> En el campo de las relaciones cristiano-judías, hay que considerar además otros dos factores: en primer lugar, el interés de los estudiosos cristianos del renacimiento del siglo xii por la *hebraica veritas*, en un intento de aproximación al texto bíblico hebreo que permitiera cimentar la exégesis sagrada sobre una base común, hasta entonces imposible por el rechazo judío de los errores de traducción de la Vulgata; y luego, de un modo paralelo pero ligado a actitudes cada vez más hostiles hacia el judaísmo, la progresiva afirmación de un nuevo tipo humano en el campo de la confrontación doctrinal: el converso culto, conocedor del hebreo y de la tradición bíblica y rabínica. En sus actuaciones públicas, orales o, sobre todo, escritas, estos apóstatas eruditos protegidos por la Iglesia van a aplicar sus conocimientos a la discusión de todo tipo de cuestiones lingüísticas o doctrinales con repercusiones exegéticas; desarrollarán, a la vez, un nuevo, más completo e *incontestable* sistema de cita de autoridad a la hora de buscar apoyos textuales para sus argumentos. (Sainz de la Maza: 2012: 254)

Entre los conversos cultos, García Cárcel (2008: vol. iv, 300) alude a Alonso de Espina,[54] Pablo de Santa María o Pedro de la Caballería; Sainz de la Maza (2012: 256, 258) destaca, entre otros, a Alfonso de Valladolid[55] —cuyo *Mostrador de Justicia* (ca. 1330) presentaba «material escriturario y rabínico en una enciclopedia de argumentos para forzar la conversión de los judíos a partir de sus propios textos

moros».

54. Sin embargo, su condición de converso no es admitida por todos los historiadores: aparece como «possibly of Jewish birth or descent» en la *Encyclopaedia Judaica* (2007 [1971]: *s. v. Alfonso de Espina*), como converso seguro en Domínguez Ortiz (1988: 32), y nada menos que como el «otrora rabino fray Alonso de Espina» en Sánchez Sánchez (1998: 102); sin embargo, Ginio (1998) desestima el origen judaico pues en sus pormenorizadas diatribas contra los judíos no se encuentra ningún detalle que no proceda de fuentes anteriores, y Pastore (2010 [2004]: 48-49) lo presenta simplemente como franciscano.

55. También Valdeón (2000: 20) ejemplifica con Abner de Burgos, después Alfonso de Valladolid; y con Juan de Valladolid, que defendió la posición cristiana en la disputa de Ávila de 1375 (*ibid.*: 68).

sagrados»— y a Jerónimo de Santa Fe —converso que «protagonizó por la parte cristiana, como delegado del antipapa Benedicto XIII, la controversia antijudía de Tortosa de 1413-1414»—. Por su parte, Pastore (2010 [2004]: 47) caracteriza el *Defensorium unitatis fidei* de Alonso de Cartagena (hijo de Pablo de Santa María) como «un inteligente vademécum de los pasajes que habrían de ser utilizados en el marco de la controversia y, con él, el pragmatismo de Cartagena consiguió adecuar los textos bíblicos a las exigencias de la sociedad castellana tal y como él la percibía».

Pese a todo, este «asfixiante mundo de la polémica religiosa bajomedieval» (Sainz de la Maza 2012: 264) no parece haber repercutido en el léxico, puesto que *contra*, *contrario,-a*, *contradecir*, *disputa*, *disputar, argüir*,[56] *argumento*, *argumentar*, *redargüir*, *repugnar*, *repugnancia*, *oponer*… no generaron acepciones de significado religioso específico. Quizá pueda considerarse excepción *confundir*: el *DCECH* (1980-1991: *s. v. fundir*) aclara que «En la Edad Media significaba 'echar a perder, destruir'», pero el matiz semántico que interesa al vocabulario religioso es el que, en Moliner (1966: *s. v. confundir*), aparece como sexta acepción: «"Dejar confuso". Dejar alguien a la persona con quien discute, que le acusa, le ataca, etc., desarmada, sin argumentos, sin saber qué decir. ○ A veces, implica también avergonzar o humillar».

En los diccionarios antiguos reunidos en el *NTLE*,[57] las definiciones para *confundir* (y sus antiguas variantes *cofonder* y *cohonder*) no aclaran suficientemente su relación con argumentar y contraargumentar, pero parece obvia en la combinación habitual *confundir herejes*.[58]

56. Únicamente «argüir a uno de pecado» que, según Covarrubias (1611: *s. v. argüir*), es «levantarle algún falso testimonio».
57. Santaella (1499), para *confundo, dis, confundi sum*, ofrece, entre otras, las equivalencias «conuencer, reprehender» y define *confuto, tas* […] como «conuencer o destruyr por razones, o confundir, o reprouar».
58. No obstante, hay que admitir que las bases de datos (*CORDE* y *Corpus del español*) no facilitan combinaciones habituales claras con *hereje**: podrían destacarse «emendar

Polémica no figura en ninguna de las obras reunidas en el *NTLE*, pero ya sí en *Autoridades* (1726-1739) obra en la que, aunque se vincula su significado original al arte militar, se desglosa una acepción en la que se la identifica con la Teología Dogmática.

Judíos y judeoconversos

> […] como los judíos, malos enemigos de nuestra santa fe, maldigan de continuo e tres vezes al día a Christo nuestro Redenptor e a los christianos e a los clérigos e a los defuntos, mayormente a los que deçienden de judíos e se convertieron a nuestra santa fe […]. (Nevot Navarro s. f.)

No es de extrañar que los judíos quisieran mal a los judeoconversos, pues constituía un lugar común que los neófitos (si no todos, sí los suficientes) arremetían contra sus antiguos correligionarios, impulsados por el deseo de desmarcarse cuanto antes del grupo al que habían pertenecido;[59] además, por aquello de que no hay peor cuña que la del mismo palo (en Correas ca. 1630, *no hay peor astilla que la de la misma viga*), los judeoconversos se encontraban en una posición privilegiada para perjudicar mucho a los judíos: podían criticar y ridiculizar pormenorizadamente sus creencias y costumbres (que

---

los herejes» o «disputar con herejes», pero no alcanzan una frecuencia significativa.

59. «Si los que permanecieron en el judaísmo abominaban de los conversos, éstos les pagaban con un resentimiento implacable, y pusieron toda su influencia en lograr la humillación y el exterminio de sus antiguos correligionarios» (Domínguez Ortiz 1988: 17) y «[e]l converso experimentaba un intenso celo, típico del recién bautizado. Instalados en la nueva creencia los conversos desplegaban una hostilidad sin límites contra sus antiguos hermanos» (Valdeón 2000: 20): aunque estas afirmaciones resultan exactas en bastantes casos, se corre el riesgo de generalizar en exceso y también el riesgo de olvidar que los judíos varones estaban acostumbrados casi desde la niñez a la exégesis y la discusión sobre los textos sagrados, por lo que no es extraño que algunos judeoconversos —y más siendo cultos— se inclinaran a la polémica religiosa; además, «entre las filas de la facción proconversa existía desde siempre la convicción de que la defensa de los conversos en el ámbito de la sociedad española tenía que llevarse a cabo, necesariamente, desde una abierta posición antihebraica» (Pastore 2010 [2004]: 48). En todo caso, como indicaremos más adelante, la Inquisición sospechaba de continuo la existencia de connivencia entre judíos y conversos, señal de que no era tan radical la separación entre ambos grupos.

conocían bien por haber sido las suyas propias), sin que los judíos pudieran atreverse a hacer lo propio, pues quedaba fuera de cuestión que un no cristiano pudiera criticar —salvo de forma muy indirecta— el mundo de creencias de los cristianos nuevos o viejos.

Por su parte, los judíos, aunque no fueran considerados «declarantes fidedignos» en los procesos inquisitoriales (v. Nevot Navarro s. f.), eran los que mejor podían acusar a los conversos de judaizar, pues conocían a fondo qué hábitos y ritos poseían significación religiosa en el judaísmo o, al menos, no eran propios de cristianos viejos.

El vocabulario refleja ese desencuentro visceral (esperable, por otra parte, entre creyentes y apóstatas de cualquier confesión religiosa) en *malsín* y las restantes voces de su familia léxica. En el *DCECH* (1980-1991: *s. v. malsín*):

> malsín, 'delator', 'cizañero', del hebreo malšín 'denunciador' [...]. Eran los judíos que vivían de denunciar a correligionarios suyos (sobre todo en materia fiscal); la autoridad cristiana se prestaba a perseguirlos a instancia de las aljamas, pero exigiendo para ello fuertes sumas. [...] Este préstamo del hebreo, fenómeno tan raro en castellano, se explica por las frecuentes denuncias de que eran objeto los judaizantes antes de su expulsión definitiva de España.

Malsín aparece ya en numerosos diccionarios antiguos (v. *NTLE*),[60] pero la mayor prueba de su arraigo en castellano la proporciona el hecho de que, siendo extranjerismo, generara numerosos derivados: *malsinar* 'acusar', *malsindad*, *malsinería* (incluidos en el *DCECH*), el participio/adjetivo *malsinado*, *-a*, que usa Nebrija (1492) en la equivalencia de *sycophanticus*, *a*, *um*, además de *malsinador*, *-a*, que aparece como sinónimo de *malsín* en varios diccionarios bilingües antiguos (v. *NTLE*) y *amalsinar* 'engañar o traicionar', verbo que registra el *Dic. Hist.* (1951-1996), con una cita de finales del siglo xvi, de fray A. Cabrera.

60. Creemos que se ha usado siempre como *nomen commune* (*el/la malsín*), pero no hemos encontrado confirmación; en el *DLE* de 2014 aparece caracterizado solo como masculino y definido como «cizañero, soplón», sin nota de restricción diacrónica.

Malsín siempre soportó una fuerte carga peyorativa, casi siempre implícita en todo lo relacionado con acusar y delatar; además, en muchos casos, funcionó también como sinónimo de *calumniador*, lo cual aumenta el rechazo. Para Covarrubias (1611: *s. v. malsín*), es «el que de secreto avisa a la justicia de algunos delitos con mala intención y por su propio interés; y hacer este oficio se llama malsinar». Obsérvese que *malsinar* no se presenta como actividad ocasional sino casi como profesión; en el mismo sentido, respecto al lenguaje de germanía, leemos en Alonso Hernández (1977: *s. v. malsinar*): «Acusar, denunciar. Es el oficio del malsín o soplón; frecuentemente debía ser ejercicio de mendigos y vagabundos que, recorriendo la ciudad, se enteraban de todo lo que pasaba en ella».[61]

En resumen, el malsín judío, aunque se identifique en ocasiones con un calumniador —dado que, en efecto, a veces levantaba falso testimonio— era en realidad un detractor, un detractor conchabado con los cristianos, por eso era tan grande el daño que podía causar: sembraba cizaña y enemistad entre cristianos y judíos, y denunciaba al enemigo religioso —hay que suponer que subrepticiamente y por interés— todo aquello que podía perjudicar y que, para mayor inconveniente, era cierto.[62]

---

61. En la germanía se usaban también *malsín* ('soplón, delator', 'testigo falso', 'maleante', 'valentón perverso y vengativo'), *malsindad* y *malsinería* (Alonso Hernández 1977).

62. No es de extrañar que (según información proporcionada personalmente por el profesor Nevot Navarro), en los tribunales rabínicos llegaran a aplicar al malsín incluso la pena de muerte, aunque tenía que ser sancionada por la justicia real. Selke (1980: 27-55) dedica un capítulo («Historia de un malsín, confidente del Santo Oficio») a Raphael Cortés de Alfonso, y sospecha que su muerte no se debió a causas naturales: «Y dado el caso [de] que la comunidad de judaizantes, es decir la mayoría de los habitantes del ghetto, hubiese decidido, en efecto, *acomodar y componer a su modo* una cuestión que era de vida o muerte para todos, se acordarían como guía en su proceder, de una larga tradición judaica, que se remonta a las antiguas aljamas, según la cual *siempre ovieron ellos por costumbre de matar cualquier judío que era malsín*» (*ibid.*: 175-176).

Cristianos y musulmanes

Desde la perspectiva de la población dominante en territorio cristiano, los musulmanes primero fueron enemigo muy temido a quien había que resistir; después, enemigo al que se podía y se tenía que ir ganando terreno hasta conseguir recuperarlo por entero; pero, cuando esto se logró (1492), los musulmanes —obligados por fuerza o grado a convertirse al cristianismo— fueron vistos con un recelo que, en lugar de ir disminuyendo hasta desaparecer, fue enconándose hasta que, después de muchas polémicas y disensiones, se optó por la expulsión (iniciada en 1609). A diferencia de lo que ocurría con los judíos, los musulmanes eran un enemigo religioso con el que había habido que pelear físicamente y al que, incluso después de ser vencido, se temía por su posible alianza con enemigos peligrosos como los turcos o los norteafricanos. Siempre fueron considerados un enemigo político-religioso, quizá incluso más político que religioso, aunque también abundaron las disputas y polémicas sobre las preeminencias de un credo sobre otro.[63]

Durante las primeras fases había cristianos viviendo en zonas musulmanas, los mozárabes, que en su mayoría desaparecieron como grupo diferenciado entre los siglos xii-xiii porque se asimilaron o emigraron o fueron deportados (Maíllo 1984a: 260) y también había musulmanes viviendo en zonas cristianas (*moros de paz*, *moros del rey*, *mudéjares*); y ya desde principios del siglo xvi, moriscos. Volveremos sobre todas estas diferencias terminológicas más adelante. Importa ahora ver que la convivencia entre personas de distinto credo religioso se fue enrareciendo y no deja de provocar extrañeza que, después de haber podido vivir, en épocas de enfrentamiento bélico, en territorio dominado por creyentes de distinta ley religiosa e incluso producirse pactos entre dirigentes con distinto credo;

63. Por ejemplo, la obra de Riccoldo de Monte Croce *Improbatio Alcorani* fue publicada en Sevilla en 1500 (Pereda 2007: 266).

luego, ante amenazas mucho menos cercanas (como la turca)[64] y en épocas básicamente de paz,

> los moriscos eran a los ojos de los cristianos o de la mayor parte de entre ellos responsables colectivamente hasta de la menor agresión, de la menor destrucción, de la menor fechoría. Es cierto que la resistencia morisca, que se expresa bajo múltiples formas, ha sustentado temores y fantasmas. En este plano historiográfico ha habido frecuentes equivocaciones. Se ha visto casi siempre en la práctica totalidad de los moriscos adeptos a la *taqiyya*, el disimulo al que el creyente sometido a juicio de otros puede recurrir.[65] Esto ha sido de hecho tolerado por algunos muftíes y practicado por numerosos individuos, buscando evitar caer en las redes tendidas por las jurisdicciones civiles y religiosas, como la de la Inquisición […]. Los teólogos musulmanes estaban divididos acerca de la licitud de la *taqiyya*, que no era más que un mal menor. (Vincent 1998: 113)

---

64. En el edicto de expulsión de los moriscos de los reinos de Granada, Murcia y Andalucía (9 de diciembre de 1609), se mencionan explícitamente como causas políticas: «an tratado de conspirar contra mi Corona Real y estos Reynos, procurando el socorro y ayuda del Turco, yendo y viniendo personas embiadas por ellos a este effeto. Y esta misma diligencia hizieron con otros príncipes de quien prometían ayuda, offreciéndoles sus personas y haziendas» (*apud* Carrasco Manchado 2012a: 351). Esta explicación se repite en bandos sucesivos en términos muy similares (*ibid.*: 360).

65. El término árabe no aparece registrado en el *NTLE*, ni en el *NTLLE*, pero sí se recoge en el *Glosario de voces aljamiado-moriscas* (1994: *s. v. taqiyya*): «*taqiyya* 'simulación de creencias' [remitiendo como fuente documental a L. Cardaillac, en su estudio del período 1492-1640]. Propiamente *taqiyya* es la actitud de simulación que los musulmanes adoptaban frente a los cristianos para ocultar su verdadera religión, la musulmana». Y añaden que se compare con *kitman* 'discreción, secreto'. *Taqiyya* y *kitman* se asocian a menudo con el disimulo de las creencias practicado en ocasiones por miembros de grupos minoritarios dentro del islam (chiítas, drusos, algunos kurdos no sunitas…), pero «los moriscos españoles son un caso conocido de *taqiyya* suní» (*Wikipedia*, *s. v. taqiyya*, <https://es.wikipedia.org/wiki/Taqiyya>). «La simulación de la apostasía y la profesión aparente de otra religión, en caso de grave mal o amenaza de la pérdida de la vida», es decir, la «taqiya», no tenía nada que ver con la defensa —llevada a cabo por los murchíes— de que «la fe mental es la que salva, aunque se adore la cruz, se practique el judaísmo o la idolatría» (Caro Baroja 1985: 526).

> […] la jurisprudencia de los primeros siglos de la hégira había afirmado dogmáticamente que el muslim en país dominado por infieles, o aquél que se hiciese musulmán en país infiel, estaba obligado a abandonarlo. Esto lleva a la fácil y lógica conclusión (y ésta es mi tesis) de que no fue únicamente la intolerancia cristiana la que acabó con los musulmanes hispanos en la Edad Moderna, fue tan sólo el golpe de gracia final de un proceso en el que los propios musulmanes hicieron todo lo posible para que culminase de ese modo. Y esta verdad, imposible de soslayar, ha de ser hoy asumida (con el debido distanciamiento por árabes y españoles) y recogida por la historiografía actual; así como tiene que quedar bien claro que la responsabilidad histórica de tales hechos fue algo compartido, y cae tanto sobre los moros como sobre los cristianos del tiempo. (Maíllo 1990: 137)

Lo innegable es que los posibles caminos de verdadera integración de los moriscos en la sociedad áurea —como el que proponía el *Memorial* (1566) de Francisco Núñez Muley—, se frustraron (Carrasco Manchado 2012a: 368-401). Y poco a poco se derivó hacia la expulsión escalonada a partir de 1609:

> El debate [sobre la expulsión de los moriscos] no finalizó más que cuando se hubo tenido en cuenta una serie de argumentos avanzados por los detractores. Las conciencias fueron aplacadas; los intereses, sopesados. Esto permitió, a modo de derogación, distinguir ciertas categorías dentro de cualquier morisco: niños, esclavos, cristianos sinceros. Ninguno de estos grupos representaba un peligro: los niños en razón de su edad, los cristianos sinceros en razón de su fe, los esclavos en la de su estricta sujeción. (Vincent 1998: 116)

Judíos y musulmanes

La situación de los musulmanes cambió por completo al desaparecer al-Andalus: de ser seguidores de la fe ‘oficial’ en su territorio, pasaron a constituirse en una minoría religiosa, pues su conversión al cristianismo no les otorgó de verdad carta de naturaleza cristiana, como demostró palmariamente mucho tiempo más tarde su expulsión, comenzada en 1609. Los judíos, sin embargo, se encontraran en territorio dominado por cristianos o por musulmanes, constituyeron siempre una minoría religiosa, y una minoría religiosa tolera-

da o más o menos acosada, pero siempre en situación de inferioridad; y al igual que sucedía con los judíos, cuando los musulmanes se convertían al cristianismo, no eran vistos como cristianos sino como miembros de otra minoría religiosa diferente.

Rosal (1601: *s. v. judío*): «Dice [Tácito] que fue antigua la enemistad y odio entre ellos [los judíos] y los árabes; el qual oy dura, como vemos, entre los descendientes de unos y otros, que son moriscos y confesos, en la Andaluzía». Afirmación que podría completarse y apostillarse con esta otra:

> No es corriente que un musulmán en las edades medias haga referencia a los judíos con las expresiones que utiliza Ṣā'id, alabándolos y sintiendo admiración por ellos. [...] Siempre los prejuicios sobre un grupo o una minoría se suelen atemperar cuando se trata con individuos, y más si éstos se expresan en la lengua del grupo dominante, y están, por añadidura, muy influidos por los modelos culturales de la mayoría, que encima los considera sabios; pues el talento, siempre digno de admiración, promociona socialmente y lima diferencias, tanto más si el admirador se dedica a las mismas actividades. El médico valora el trabajo del médico; el filósofo el del filósofo y el saltimbanqui el de otro saltimbanqui, sea cual sea su credo o raza (Maíllo 1999: 30).

Creyentes (cristianos católicos) y ateos

Como veíamos, las disputas teológicas sobre las bondades y superioridades de unas doctrinas sobre otras (especialmente, del cristianismo sobre el judaísmo o sobre el islamismo, o del catolicismo sobre el protestantismo en cualquiera de sus manifestaciones) constituyeron una práctica frecuente, aunque solían organizarse para favorecer bien la conversión de judíos o musulmanes, bien la derrota de lo que se juzgaba fuera de la ortodoxia.

De manera menos sesgada y con no poca convicción también se discutió mucho sobre la mejor manera de tratar a herejes e infieles.[66]

66. Hasta en la paremiología quedaron reflejos de la reticencia ante la coerción religiosa: *Nunca buen xhristiano por fuerça* (Horozco 1986 [p. 1558-a. 1580]): n. 2.194).

La Inquisición y sus procedimientos cosecharon críticas continuas y bien fundadas, aunque, por lo general, muy poco efectivas:

> El conjunto de las opiniones precedentes, mantenidas por destacados católicos que no fueron nunca denunciados o condenados por este motivo, muestra la persistencia dentro de España de una corriente de caridad cristiana, cuya inspiración no procede simplemente del erasmismo (como en el caso de Virués), sino también del pasado multicultural español (Pulgar), de tendencias espirituales (como en Granada) y de la tradición católica (Talavera y Castro). No es difícil acumular datos complementarios de oposición a las persecuciones de judíos, musulmanes y conversos. Lejos de haber estado dominada por una ideología represiva en este sentido, España estuvo constantemente atormentada por controversias entre los que favorecían la política de sangre y los que estimaban que se debían tener en cuenta otros métodos de convencimiento. (Kamen 1987 [1967]: 152)

Dado lo peligroso que era enfrentarse a la Inquisición, el hecho de que numerosas personas se atrevieran a descalificar su proceder era significativo de un ambiente de verdad permeable a la controversia. Respecto a los disidentes en materia religiosa, no defendían —como se haría ahora—, que se les tratara con tolerancia,[67] sino con caridad. De entrada, sorprende la elección de esta virtud porque las definiciones de *caridad* no parecen encajar demasiado en el contexto de la herejía:

> Virtud teologal, que consiste en amár á Dios, y al projimo. (Terreros 1786-1793: *s. v. caridad*)

> El acto de amor de Dios, ù del próximo por Dios. (*Autoridades* 1726-1739: *s. v. charidad*)

67. Todavía en Covarrubias (1611: *s. v. aj*, *bofetón*), *tolerancia* significa 'aguante', 'paciencia'. Se define de modo similar en *Autoridades* (1726-1739: *s. v. tolerancia*), aunque ya se añade una acepción por la que también se identifica con 'indulgencia'. Muy significativamente, Terreros (1786-1793) registra *tolerantismo* como «secta de herejes tolerantes que juntan y unen cosas incapaces de union. Los que siguen esta secta acaban en el ateismo, ó por lo menos en el deismo, y niegan muchas veces aun los principios de la razón natural [...]. El tolerantismo dista mucho de la tolerancia cristiana» y define *tolerantes* como «los que admiten una secta particular, aunque demasiado comun en algunas partes, que tolera toda especie de dogmas y pareceres, sean los que fueren. Estos tolerantes distan poco de ateistas, ó por lo menos de materialistas, ó de deístas». El concepto actual de tolerancia es muy reciente.

> Se toma tambien por una obra de misericordia, o por los efectos de una virtud moral, del mismo nombre, que consiste en socorrér al projimo, dár limosna, consejo, amparo y ayuda al que poco puede". (Terreros 1786-1793: *s. v. caridad*)

Sin embargo, era la virtud apropiada porque era la que debía aparecer al corregir o enmendar cualquier error o yerro. El mismo Covarrubias (1611) afirma en el prólogo al *Tesoro*: «Yo pido con toda humildad y reconocimiento de mi poco saber, que todo aquello que yo errare se me emiende con caridad».

Querer convencer al disidente religioso se consideraba lo más natural y casi una obligación moral y religiosa (una de las obras de misericordia en el catolicismo es «corregir al que yerra»). Por eso, para Jerónimo Gracián (1611: *Lamentación 9.ª*, 3-4), el ateísmo es irremediable:

> porque contra qualquier herege se puede disputar, mas contra los Atheistas no se puede arguyr, que ni aprovecha contra ellos la Theologia ni las demás ciencias: pues niegan los principios de todas ellas [...]. Y si por rigor y castigo los queremos deshacer, encubrense con la hypocresia, y assi no hallamos ningun Atheista (de los muchos que sabemos andan mezclados entre Catholicos) a quien poder convencer ni castigar.

Intentar persuadir al disidente religioso era una opción, otra consistía en procurar desenmascararlo, en obligarle a confesar su herejía, y castigarlo; ese era el cometido de la Inquisición, al menos en teoría. Las actividades inquisitoriales se mantuvieron a lo largo de mucho tiempo, y esta situación repercutió en el vocabulario religioso.

La vigilancia inquisitorial

Inquisición, Santo Oficio

> El derecho eclesiástico se fijó sobre todo en un *crimen* especialmente grave como se entendió era la *herejía*, y bien por asimilación a la traición, a la «lesa majestad», o por otras razones, a los herejes [...] se les aplicó en la Edad Media un procedimiento judicial especial, la *inquisición*. [...] El término *inquisición*, absolutamente neutro, tiene aquí un significado técnico especial, que se refiere sobre todo al modo de inquirir o investigar ese

> delito, y como consecuencia, el modo de sancionarlo. La misma palabra se aplicó a la institución o tribunal eclesiástico encargado de la persecución del delito de excepción […]. Tanto la institución como su procedimiento especial se llamaron también el *Santo Oficio*. (Moya 2012: 430)

La inquisición fue un procedimiento de naturaleza judicial, «un aparato de investigación que acabó alcanzando todos los rincones de la cristiandad romana» (Mitre 1991: 67): «En la labor de investigación y represión de la herejía, la Iglesia solicitó el concurso de los poderes civiles so pena de incurrir en severas penas canónicas. La herejía quedaba, así, equiparada a un delito de lesa sociedad» (Mitre 1991: 67).

Generalidades. Judeoconversos y criptomusulmanes

> […] la enemistad de los cristianos viejos hacia los conversos no se basaba exclusivamente en elementos religiosos, por más que éstos estuvieran presentes en numerosas ocasiones. La hostilidad contra los conversos era a la vez cuestión religiosa y social […]. Habían dado un paso adelante con respecto a los judíos tradicionales, pues su condición de cristianos les abría puertas […], podían acceder a regidurías municipales, pero también entroncar con familias de caballeros. Así las cosas se convirtieron en un «grupo de presión» que podía competir con las oligarquías locales […]. En el transcurso de la decimoquinta [?] centuria se fue gestando la Inquisición, tribunal encargado, inicialmente, de perseguir a los conversos que judaizaban. (Valdeón 2000: 90)

En efecto, pese al celo en la defensa del cristianismo demostrado por bastantes conversos, ya mucho antes de la expulsión de los judíos en 1492, la conversión no acababa con las suspicacias ni con la persecución, puesto que la Inquisición «no fue un invento moderno. La modernidad, en todo caso, dio una cobertura de racionalidad a la represión contra los judeoconversos que se ejercía desde el siglo XIV» (García Cárcel 2008: vol. IV, 301). Lo que resulta innegable es que la Inquisición moderna

> que empezó a actuar en 1480, se convirtió en un instrumento particularmente eficaz para desarrollar la política anticonversa. Sin embargo, debe tenerse en cuenta que la Inquisición moderna no se creó específicamente

> para solucionar el problema converso. La Inquisición medieval, que funcionaba en Francia y en la Corona de Aragón desde el siglo xiii, ya había dado gran importancia a la cuestión de los conversos [...]. (García Cárcel 2008: vol. iv, 300).

Convertirse no fue, por lo tanto, una solución perfecta ni definitiva (ni para los judeoconversos, ni para los moriscos), más bien supuso sustituir un tipo de rechazo y de recelo por otros igualmente afilados y peligrosos; en realidad, el mero hecho de bautizarse no suponía —no podía suponer en muchos casos— convertirse de verdad. Aunque se ha insistido en las malas relaciones entre judíos y conversos y también en la virulencia con que algunos conversos atacaban el judaísmo, lo cierto es que los cristianos viejos veían a los conversos muy próximos a los judíos, hasta el punto de que uno de los motivos alegados para justificar la expulsión de 1492 fue cortar la comunicación entre judíos y conversos (Valdeón 2000: 92). La Inquisición era un instrumento pensado para combatir a los cristianos que no obraban como correspondía a sus creencias, en especial, para luchar contra los cristianos que judaizaban; sin embargo, como veremos, su radio de acción se hizo progresivamente más y más amplio.

Por lo general, los términos relacionados con Inquisición y con las actividades que se le encomendaban produjeron durante siglos auténtico espanto; un *Tesoro* anónimo del siglo xvii registró los siguientes:

> inquisición general, presidente del consejo, promotor, fiscal, officios mayores, consultor, calificador, secretario, alguazil, recetor, depositario, familiares del Santo Officio, nuncio, prender por la inquisición, auto general, cadalso, relaxados al brazo seglar, relación, reconciliados, sanbenito, mordazas, coroza, abjurar de levi, de vehementi,[68] usar de misericordia, cerrar el proceso, sacar el auto. (*apud NTLE,* 2007)

68. *Abjurar* era «apartarse con juramento de un error o herejía» (Moliner 2007); según Llorca (1936: 238-239), «este género de castigo era el que más frecuentemente se empleaba en la Inquisición española, como aparece en las relaciones de los autos de fe» y se imponía cuando «no había podido probarse plenamente la culpa del reo y existía contra él alguna duda sólida, más o menos bien fundada». El juramento era *de vehementi* o *de levi* dependiendo de la mayor o menor gravedad de la sospecha.

Estas unidades léxicas, a las que habría que añadir algunas más[69] bastan para evocar todo un mundo de opresión y represión. En esta nómina de vocablos, pueden establecerse subdivisiones por el significado y por la formación de palabras:

1) Así, desde el punto de vista semántico, podemos separar las voces que se refieren a los distintos colaboradores y trabajadores al servicio la Inquisición[70] (*calificador*, *comisario*, *consultor*, *abogado*, *letrado*, *depositario*, *familiar*, *inquisidor*, *presidente del consejo*, *nuncio*, *promotor*, *receptor*, *secretario*, *persona (próvida*[71] *y) honesta*),[72] las voces con las que se aludía a los encausados y castigados por el tribunal inquisitorial (*reo*,[73] *procesado*, *-a*, *peni-*

69. En Moliner (1966: *s. v. inquisición*), encontramos también: *suprema*, *familiaridad*, *familiatura*, *comisario*, *vara de inquisición*, *autillo*, *secreto*, *aspa de San Andrés*, *capotillo*, *ensambenitar*, *oler la cabeza a chamusquina*, *tormento*.

70. «Para asegurarse de la eficacia de su tarea, los inquisidores disponían de una red de comisarios a su cargo, repartidos por los pueblos más importantes, que informaban al tribunal y remitían las denuncias de los vecinos o sus propias sospechas. Los familiares del Santo Oficio eran representantes laicos del tribunal, informadores voluntarios que estaban presentes en todos los núcleos de población, hasta en los más pequeños. Con todo esto podemos afirmar que la Inquisición era una realidad omnipresente en la España del Antiguo Régimen» (Sarrión Mora 2010: 107).

71. No hay registro lexicográfico de *próvido* hasta *Autoridades* (1726-1739): «Prevenido, cuidadoso y diligente, para proveer y acudir con lo necesario al logro de algún fin»; sin embargo, en los procesos inquisitoriales aparece con frecuencia «personas próvidas e onestas» (Nevot Navarro s. f.).

72. Covarrubias (1611: *s. v. honesto*): «*Persona honesta*, en los tribunales de la Santa Inquisición, se llaman ciertos ministros señalados, los cuales asisten por testigos a las ratificaciones de los reos».

73. *Reo* se usaba normalmente como *nomen commune* (e incluso como singular o plural), pero a veces aparece el femenino *rea*. La distinción por moción genérica en este caso —y en otros de los que me informa en comunicación personal el profesor Nevot Navarro, como *familiara* o *testiga*— solo revela que, pese al fuerte carácter formal y protocolario de las actas de los procesos, la tendencia natural del español a distinguir entre masculino y femenino por moción triunfa cuando se relaja la voluntad de expresarse con la terminología técnica correspondiente. También indica que había suficientes mujeres procesadas como para comprobar ambos usos respecto al género: femeninos de *nomina communia* y femeninos por moción; incluso en

tenciado, *-a*,[74] *reconciliado*, *-a*, *relajado*, *-a*, *relapso*, *-a*), los nombres relacionados con los castigos, muchas veces muy dolorosos y siempre infamantes e ignominiosos (*mordaza*, *coroza*, *sambenito* o *hábito* o *habitillo*, *vela* o *candela*, *aspa de San Andrés*, *capotillo*, *estatua*;[75] *azotes*, *abjuración de levi* o *de vehementi*, *cadalso* o *tablado*, *auto de fe*, *relajación*, *secuestro de bienes*), las palabras relacionadas con los procedimientos inquisitoriales (*deponer* o *testificar*, *llamar a testigos de abono*, *acusar*, *poner a uno a cuestión de tormento*, *dar tormento —de cuerdas* o *de cordeles*, *garrucha*, *de empulgueras*, *potro* o *burro*, *de toca*…—), etc.

2) Y, morfológicamente, encontramos numerosos compuestos sintagmáticos (*auto de fe*, *auto general*, *inquisición general*, *presidente del consejo*, *persona honesta*, *enemigo capital*), combinaciones habituales (*abjurar de levi*, *abjurar de vehementi*, *reducirse un reo*, *cerrar el proceso*, *prender por la Inquisición*, *secuestrar bienes*, *relajar (a la curia y) al brazo seglar*, *sacar el auto*, *usar de misericordia*, *seguir causa en contra de la fama y memoria de alguien*, *extirpar herejías*), modismos verbales (*oler la cabeza a chamusquina* u *oler a chamusquina*, *encontrar a alguien diminuto* ¿por ‘no haber aclarado satisfactoriamente sus delitos’?), diminutivos lexicalizados (*autillo*, *capotillo*, *habitillo*, *saquete*), parasintéticos (*encorozar*, *ensambenitar*…). Algunos de estos términos generaron significados figurados que se han mantenido, como *sambenito* (con *colgar*, *poner*, *cargar con*) u *oler a chamusquina*.

no pocas ocasiones se documentan usos como masculinos epicenos: por ejemplo, *este testigo* referido con toda claridad a la declaración de una mujer.

74. Los penitenciados, que eran considerados *inhábiles* para ejercer ciertas profesiones, en algunos casos podían, no obstante, obtener *habilitaciones* o *composiciones* mediante dinero (v. Domínguez Ortiz 1988: 48-49).

75. Covarrubias (1611 *Suplemento*): «Estatua se llama también la figura del reo difuncto o ausente que los inquisidores apostólicos mandan sacar en el auto de fe para leerle su sentencia; y si le condenan a relajar, la entregan con los demás que han de ser quemados. De manera que si las demás son estatuas de honra, esta es de afrenta y de infamia. Queman juntamente con ella los güesos del tal condenado si es ya difuncto».

Las actas de los procesos inquisitoriales permiten ver que, para aludir con exactitud a costumbres y prácticas de los presuntos herejes (sospechosos de judaizar o de seguir siendo musulmanes), se enriqueció el vocabulario con varios procedimientos: incorporación de extranjerismos léxicos (generalmente, de étimo árabe o hebreo), ampliación del contenido semántico de numerosas voces (muchas veces, por extranjerismo semántico), formación de derivados y compuestos neológicos (u otras unidades léxicas complejas), fijación de combinaciones habituales, etc. Podría creerse que toda esta aportación léxica correspondería a vocabulario especializado (teológico o litúrgico), pero no fue así porque los procesos inquisitoriales se centraron en la indagación sobre «ritos y ceremonias», sin que nada revele gran preocupación doctrinal, por no decir que, salvo en lo relativo a las manifestaciones de pesar por haberse convertido[76] y a las blasfemias y burlas sacrílegas,[77] lo que menos parece importar son las creencias religiosas de los procesados: lo que la Inquisición pretendía averiguar no era en qué creía el procesado sino más bien cómo se conducía en relación con ciertas costumbres, de manera que la diferencia entre lo interior y lo exterior no se establece entre el ámbito de la conciencia y la práctica externa sino entre lo que se hace en casa y lo que se hace en la calle, entre cómo actúa alguien ante personas de confianza y cómo se comporta ante conocidos suspicaces o desconocidos. Por eso, se inquiere básicamente por una

76. Véase Carrete (1991: 27-29). Tampoco eran insólitas las afirmaciones de que la de Moisés era la mejor ley y la verdadera (*ibid.*: 34-35).

77. Véanse *infra* (en el apartado «Ateos»), más datos relativos a la blasfemia. Se contabilizarían también entre las conductas blasfemas, las profanaciones o burlas irreverentes de imágenes religiosas, hostias…, pero en esto, como en todo, era fácil extremar la desconfianza y llegar al absurdo de interpretar como irreverencia deliberada cualquier 'omisión' o manifestación de supuesta indiferencia (no hacer mucho caso de una imagen religiosa, por ejemplo); en Pereda (2007), se estudia el complejo mundo de las actitudes ante las imágenes en medio de una atmósfera religiosa enrarecida.

serie de hábitos relacionados con el modo de vivir más que con las creencias. Veamos esto.

Para los sospechosos de judaizantes, los inquisidores intentan averiguar todo pormenor sobre los siguientes puntos:[78]

– estar circuncidados o retajados los varones;[79]
– tener y usar un nombre hebraico;
– frecuentar las instituciones comunales judías: sinagoga, carnicería, taberna y cementerio;
– asistir a sermones judíos;
– recitar oraciones específicamente judías; usar *Dio* en lugar de *Dios*[80] en oraciones y juramentos; jurar por la ley de Moisés/ Moysén…;[81] rezar los salmos penitenciales (u otras oraciones

78. Para una información mucho más completa sobre las prácticas judaicas habituales entre judaizantes españoles, véanse los cuadros que brinda Nevot Navarro (s. f.: 82-89), así como sus explicaciones y toda la documentación que transcribe.

79. Y esto sucedió así hasta el final, pues todavía en «el largo proceso de Lorenzo González (1713-1719)» —y estamos, por tanto, en pleno siglo xviii—, «la Inquisición tenía por costumbre realizar una inspección médica a los varones para verificar si estaban o no circuncidados, pues tal operación era considerada una prueba de su culpabilidad» (Torres 2009: 190). En cuanto al vocablo *hadas* (o *fadas*) en relación con la celebración del nacimiento de niños y niñas entre los judíos, no hemos encontrado huella lexicográfica en el *NTLE*, ni en el *NTLLE*. Tampoco para la ceremonia similar entre los moriscos, véase *infra* la nota n. 94.

80. Esta preferencia no puede considerarse doctrinal, puesto que se debe tan solo a que la *-s* final de *Dios* se asociaba con un morfema de plural, incomprensible desde el monoteísmo: como el cristianismo también es monoteísta, lo único sospechoso de desviación doctrinal podría ser que se dejaba entrever cierto escepticismo, incomprensión o rechazo ante el dogma de la trinidad, que era el que permitía a judíos y musulmanes cuestionar el monoteísmo del dogma cristiano. No creer en el dogma de la trinidad fue identificado a veces como «el pecadillo de España», pues «la cantidad de judíos que salen durante los siglo[s] xvi y xvii de España o de Portugal hace pensar a italianos y franceses que aquéllos son países con un porcentaje muy considerable de población judía. Así, el español que en su orgullo se "hace de los godos" […] viene a ser considerado despectivamente como judío o descendiente de judíos: como "marrano" ocultador e hipócrita» (Caro Baroja 1985: 517).

81. Véase Carrete (1991: 32).

cristianas) «sin Gloria Patri ni letanías» (Selke 1980: 63), no santiguarse en las ocasiones esperables, encomendarse a las oraciones de algún judío destacado o piadoso…;[82]

– poseer o leer textos escritos con grafía hebrea (en lengua hebrea o aljamiados);
– preparar las mujeres *adafina*[83] o *hamín* o *caliente(s)* el viernes por la tarde, encender un candil especial (con dos mechas);
– solemnizar el sábado: mudarse con ropa limpia, no trabajar durante ese día, comer *adafina*, beber vino *caser* o *caserado*, asistir a la bendición, dar limosna, *sabadear*…;[84]
– celebrar fiestas judías (comer determinados alimentos, vestirse o (des)calzarse de determinado modo, ayunar…);
– *solemnizar bodas*;
– celebrar ritos funerarios y de luto judaicos: lavar y amortajar el cadáver, *endechar*[85]…, *estar tras puerta* (‘quedarse en casa sin sa-

82. Véase Carrete (1991: 30).

83. En Guadix (2005 [1593]: *s. v. adefina*): «llaman en España a cierta manjar o comida de judíos» y añade «este nombre lo declararé cuándo y ante quién convenga», lo cual, en ese momento histórico (cien años después de la expulsión de los judíos) hace pensar en la asociación directa que se establecía entre comer adafina y el hecho de judaizar. A idéntica conclusión se llega con la glosa de *Mucho os hierve el garvançuelo* (Horozco 1986 [p. 1558-a. 1580]): n. 1.965): «El garvanço en adafina / es un manjar de que usaron / aquella gente malina / judaica, mala enjuyna / que a Xhristo crucificaron. / Y assi para motejar / a uno de marrançuelo / viendole mucho hurgar / usamos de este vulgar / mucho os hierve el garvançuelo». Para un recorrido exhaustivo por el origen y evolución del término *adafina* y sus variantes (*hamín* y *calientes*), véase Pérez Alonso 2015.

84. En Pérez Alonso (2012: 252): *sabadear* «es palabra muy conocida por los investigadores de los procesos inquisitoriales contra los conversos judaizantes». En la evolución semántica que propone Pérez Alonso, habría un primer significado de *sabadear* ‘guardar el sábado’, ‘descansar en sábado’, y otro más específico ‘rezar las oraciones judías haciendo un característico modelo de balanceo’ ambos referidos a judíos o a conversos; un significado posterior más general (último tercio del siglo xvi), ‘mover la cabeza arriba y abajo durante la oración o en una ceremonia religiosa’, aparece ya referido a cristianos y a moriscos.

85. Aunque este derivado no aparece consignado en los diccionarios compilados en el *NTLE*, su base, *endecha*, sí cuenta con amplio y muy temprano registro lexi-

lir como luto inmediato'),[86] ir a rezar por los familiares muertos al cementerio judío;[87]

- cocinar con aceite (en lugar de con manteca), comer carne degollada al modo judaico (carne *casher*, *caserada* o *purgada*) y beber vino judaico,[88] quitar la *landrecilla*,[89] no respetar el ayuno y abstinencia en los días prescritos por la Iglesia…;
- decir conjuros y hacer sortilegios, «echar las gotillas», «medir o catar las cintas»;[90]
- no tener fama alguien de ser buen y verdadero cristiano o estar infamado de hereje o mal cristiano;
- …

Para los sospechosos de criptomusulmanes:

- dedicarse a la astrología y a las artes mágicas;[91]

cográfico: la costumbre de llorar, sollozar y gemir en los duelos fúnebres debió de ser antiquísima; *endechadores* eran los profesionales de estos plantos, muchas veces, mujeres, y destacaban las endechadoras judías, así, en Covarrubias (1611: *s. v. endecha*): *La judía de Zaragoza, que cegó llorando duelos ajenos* «se entiende así: que esta tenía por oficio alquilarse para llorar los muertos de su nación, y tanto lloró que vino a cegar»; en otras fuentes: *Cegar como la judía de Zaragoza, llorando duelos ajenos* (*DRAE* 1974).

86. Covarrubias (1611: *s. v. puerta*) no registra este modismo verbal, que, sin embargo, aparece con frecuencia en los procesos inquisitoriales (v. Nevot Navarro s. f.).

87. Véase Carrete 1991: 33.

88. «Los ritos y costumbres alimentarios eran un elemento de diferenciación y singularización socio-religiosa de judíos y de muchos conversos, a los que les costaba abandonar sus costumbres alimenticias» (Pérez Alonso 2015, siguiendo a Cantera 1998).

89. Covarrubias (1611: *s. v. landrecilla*): «la cual landrecilla [nervio ciático] los judíos la sacan de la pierna del carnero, y no la comen». *Autoridades* (1726-1739: *s. v. landrecilla*), que menciona expresamente a Covarrubias, elimina la alusión a la costumbre judía, señal de que se sentía como aclaración innecesaria, quizá porque en los años de su publicación ya no quedaban judíos en España.

90. Como ya indicamos, de estos modismos alusivos a formas de evitar el mal de ojo no parece haber quedado constancia lexicográfica alguna; sin embargo, se encuentran a menudo en los procesos inquisitoriales (v. Nevot Navarro s. f.: 41-43).

91. No es que solo fueran sospechosos de magos los musulmanes, porque «en España vemos que, al tratarse del mundo mágico, actúa de modo poderoso la clásica

– creer en agüeros[92] (Guadix 2005 [1593]: *s. v. alfil*: «que [los moros] son grandes supesticiosos [*sic*] y agüereros»);
– tener y usar nombre morisco;
– poseer o leer textos escritos con grafía árabe (aljamiados o en lengua árabe);
– hacer a los recién nacidos la *rogaria de las fadas*;[93]
– no pedir dispensa para casarse entre parientes;
– celebrar 'sus' bodas y zambras: cantar en morisco, usar instrumentos particulares…;
– celebrar ritos funerarios y de luto moriscos;
– acudir a las juntas de las aljamas;
– sentarse en cuclillas (Covarrubias 1611: *s. v. cuclillas*: «Cuando se hace por superstición y cerimonia de moros, pertenece el conocimiento dello a la Santa Inquisición»);
– hacer el *guadoch* (Covarrubias 1611: *s. v. guadoch*: «La cerimonia de la ley de Mahoma que usan los moros, y es cierto modo de lavarse con postura particular y oraciones que dicen»);

división religiosa y hasta cierto punto racial entre moros, judíos y cristianos» , pero «según la sociedad cristiana española de los siglos xv, xvi y xvii, el *moro* de otros tiempos había sido un gran experto en las artes mágicas y en la Astrología y […], también, su descendiente derrotado y abatido, el *morisco*, era considerado hombre dado a aquellas mismas artes, aunque fuese en formas inferiores y plebeyas» (Caro Baroja 1990: 61-62). Para este estudioso, la magia entre los musulmanes se concibe «asociada al trato no sólo con el Demonio, sino con ciertos "genios"» (*ibid.*: 46), por lo que se distinguía entre una magia mala o negra y una magia buena o blanca.

92. Acción propia de malos cristianos en general.

93. *Glosario de voces aljamiado-moriscas* (1994): «fada, -s 'fiesta que se celebra al séptimo día del nacimiento, con motivo de la imposición de nombre'» y «fadar 'hacer las fadas', conocida ceremonia morisca de origen en la ʿaqīqa preislámica, primer corte de pelo del recién nacido y horóscopo». En Longás (1990 [1915]: 256-261) se brindan numerosos detalles sobre esta ceremonia equivalente al bautizo cristiano. La circuncisión o retajamiento se consideraba rito obligatorio entre los moriscos españoles, pero no se llevaba a cabo durante las fadas: en un principio, se circuncidaba a los niños a los ocho días de nacer, más adelante llegó a diferirse hasta los ocho años (*ibid.*, 262-263).

– venerar el llamado *zancarrón de Mahoma*;[94] jurar por el Corán, por los huesos de Mahoma…;
– no tener fama una persona de ser buena y verdadera cristiana o ser sospechosa o difamada de herejía;
– …

No solamente importaba lo que se hacía sino la «intención» con que se llevaba a cabo: si la intención era «dañada», si algo se hacía «por çirimonia», entonces había intención de judaizar o de seguir «la secta de Mahoma»: era, por ejemplo, el caso de los judeoconversos cuando se eliminaban partes de oraciones relacionadas con el dogma de la Trinidad; por el contrario, los contrarrituales (por llamarlos de algún modo) revelaban 'sana' intención de no judaizar: eso ocurría, por ejemplo, si alguien, al comer comida *kasher*, santiguaba sobre el alimento.

La manera de trabajar de la Inquisición supone un propiciamiento sistemático de la delación: eso sí, cada testigo está obligado a asegurar que «non lo hace por odio», que confiesa (= delata) solo por

94. Según Perceval (s. a. [1988]: 3), «fue entre los años 1550 y 1650, cuando "zancarrón" se utilizó para designar un conjunto de reliquias del profeta Mahoma, que se adorarían en la Meca, restos formados por un brazo, una pierna, un zapato, o todo al mismo tiempo». Covarrubias (1611: *s. v. Meca*) no define *zancarrón de Mahoma*, pero lo da por conocido: «MECA. Ciudad en la Arabia Feliz habitada de los sarracenos a do dicen que está el zancarrón de Mahoma» Perceval (s. a. [1988]: 6) reproduce un testimonio de fray Marcos de Guadalajara y Xavier, en su *Prodición y destierro de los moriscos de Castilla* (1614), que asegura que «los moros de España, África y Berbería (como lo confesaron muchas veces en el tribunal de la fe los moriscos) no veneran ni honran la figura toda de Mahoma sino su Zancarrón: que es un brazo adornado, conforme a las posibilidades de cada uno, de pedrería, anillos y otras riquezas»; no obstante, puesto que tal reliquia era invención cristiana, hay que pensar que el tormento o el miedo al tormento hacía confesar cualquier cosa o que realmente los moriscos acabaron asumiendo como verdadera una entelequia antimusulmana creada para desprestigiarles. Quizá pueda reconocerse también cierta mofa religiosa en el hecho de llamar a la baraja de cuarenta y ocho cartas *aetatem mahometicam* (Alonso Hernández 1977), aunque, en el lenguaje de germanía, tampoco faltan bromas de apariencia o intención irreverente en lo relativo al cristianismo.

«descargo de su conciencia» (Nevot Navarro s. f.) y es que, al menos en teoría, «el denunciante en causa de fe denunciaba al hereje no como particular sino *como integrante del pueblo cristiano*, y por razón de salud pública» (Moya 2012: 431); el acusado puede defenderse acusando a su vez de *enemistad capital* (o de *enemiga capital*) por parte de algún posible denunciante. Ese ambiente de miedo y recelo permanentes queda bien plasmado en *Líbreos Dios de falso testimonio, y más del verdadero*, que Horozco (1986 [p. 1558-a. 1580]: n. 1.565) glosa así:

> Pesale al hombre de ser
> preso quando esta inocente
> pero en fin nada deber
> mas vale que no tener
> la culpa y ser delinquente.
> Que aunque paresca primero
> si se prueva no ser vero
> lo que levanta el demonio
> libreos Dios del testimonio
> falso y mas del verdadero.

Hay que tener en cuenta que no existía la presunción de inocencia, sino la presunción de culpa: «el reo tenía que demostrar su inocencia» (Moya 2012: 432). Todavía a principios del siglo xix, Gallardo (1993 [1811]: *s. v. Ynquisición*) propone para *Inquisición* una definición —muy burlesca y maliciosa, pero no poco profunda— capaz de plasmar el ambiente de sigilo y de pavor que rodeaba todo lo inquisitorial: «el artículo del Santo-Oficio, por mi parte, quedará en esta forma: *Inquisicion*................. ¡Chiton!».

Dada la insistencia continua de las preguntas inquisitoriales en los «ritos y ceremonias», no puede negarse que el dogma no era lo que situaba en el punto de mira: los convertidos al cristianismo tenían que abandonar su antigua fe, pero, además, tenían que comportarse como los cristianos viejos: toda su antigua vida era sospechosa, incluido lo que nada tenía que ver con las creencias, como la lengua, el vestido, las preferencias dietéticas o de diversión… Y en eso las dife-

rencias eran grandes[95] y solo podían eliminarse acelerando la asimilación —o aculturación— en todos los campos. La Inquisición, al enfocar su interés en los aspectos externos de la religiosidad, precipitó el abandono de todas las costumbres no vinculadas claramente a los cristianos viejos. Como señaló Kamen con toda lucidez (1987 [1967]: 144): «un aspecto singular de la mentalidad española» fue «la identificación básica de la herejía con la disidencia cultural» y alude a un testimonio de Carlos V, datado hacia 1520: «Queriendo yo poner Inquisición para el remedio y castigo de estas heregías que algunos han heredado de la vezindad de Alemania y Inglaterra, y

95. En el caso de los moriscos, sobre todo en algunas zonas, resultaba muy obvio, pues muchos no hablaban castellano, ni se vestían a la cristiana, ni gustaban de las comidas y diversiones de los cristianos: Francisco Núñez Muley, en su *Memorial* (1566, *apud* Carrasco Manchado 2012a: 368-401), argumenta, cargado de razón, que nada tiene que ver con la fe degollar a los animales de una manera determinada, cantar y bailar zambras acompañados de ciertos instrumentos musicales, vestirse con ciertas prendas («la cristiandad no va en el ávito ni en el calçado» —p. 379— y, además, «los mudéxares están conformes en el ávito y traxe y en todo con los cristianos viejos, [pero] ¿de qué an gozado más que los nuevamente convertidos de alguna franquesa y libertad?» —p. 384—), hablar en árabe («no toca la lengua a la seta ni contra ella» —p. 394—, «los deste Reyno [de Granada] todos desearan hablar en castellano o escrivillo, mas las personas que tengan entendimiento, enpero, bisto la deficultad grandísyma en no la poder aprender, no es en su mano cunplir el deseo», «aunque les diesen veynte años, no tres años, no la aprendieran» —p. 395—). Pero también eran grandes las diferencias en el caso de los neoconversos, pues como recuerda Monsalvo Antón (2012: 180): «La cultura talmúdica contenía leyes y reglas de vida —*halajá*— propuestas por los rabinos y discutidas en la diáspora del Cercano Oriente en los primeros siglos de nuestra era, así como *aggadot* o tradiciones legendarias, costumbres familiares, proverbios y anecdotario judío, además de consejos y recomendaciones morales de *midra[š]im* —enseñanzas de los rabinos en la sinagoga—, en definitiva un conjunto que no era sólo ley sino folklore o sabiduría y que formaba parte de la cultura de los judíos medievales, de su instrucción y formación moral». No era fácil asimilarse con rapidez, incluso cuando se ponía mucha voluntad en ello, pues había que contar con la dificultad de mantener las señas de identidad propias abandonando la que marcaba más profundamente su idiosincrasia (seguramente más que la diferencia de fe), es decir, el formar parte de un grupo segregado y señalado como tal en numerosas ocasiones mediante medidas artificiales.

aun de Francia, huvo gran contradicción por todos diciendo que no havía Judios entre ellos».

Puesto que llevar un modo de vida diferente, mucho más que creer algo distinto, era lo que despertaba toda suspicacia, los gitanos no pudieron escapar al escrutinio inquisitorial; no lo lograron ni siquiera los esclavos.

Inquisición y gitanos

> La expulsión de los moriscos atrajo la atención sobre ellos [los gitanos]. Los moriscos eran dados a la arriería y al trato y, por otra parte, por su aspecto, eran más fáciles de confundir con los gitanos que otros españoles. Así, se pudo sospechar que éstos acogían a veces entre ellos a los expulsados. (Caro Baroja 1990: 76)

Pero la razón fundamental por la que los gitanos se hacían sospechosos ante la Inquisición no era el posible encubrimiento de moriscos sino la práctica de artes mágicas y, en especial, el hecho de que las gitanas se dedicaran a la quiromancia; también, como veremos, eran sospechosos de idolatría, paganismo y ateísmo. Caro Baroja (1990: 85-87) repasa algunas causas inquisitoriales contra gitanas, «registradas en la sección de Hechicería», tal como era de esperar, pues encontramos en ellas alusiones a bendiciones heterodoxas, invocaciones, adivinaciones, oraciones sacrílegas… En relación con la adivinación del futuro protagonizada por gitanas, el vocabulario muestra un compuesto (*buenaventura*) y un modismo verbal (*echar la buenaventura*). Como es lógico, aparece primero como compuesto sintagmático (*buena ventura*): ya Rosal (1601) lematiza *buena ventura* por separado, aunque remitiendo a *ventura*.[96] Covarrubias (1611) no trata todavía *buenaventura* como unidad lexicográfica (no lo define, ni aparece como compuesto), pero sí lo usa, precisamente en la entrada dedicada a *gitano*, en lo que parece una combinación

96. También hace lo mismo con *mala ventura*, cuya difusión y uso como compuesto han sido mucho menores, probablemente por no haberse ligado a la costumbre quiromántica practicada por las gitanas.

habitual (*decir la buenaventura*) usada todavía hoy —así como *leer/contar/echar la buenaventura*— con idéntico sentido: «las mujeres son grandes ladronas y embustidoras, que dicen la buenaventura por las rayas de las manos, y en tanto que esta tiene embebidas a las necias, con si se han de casar o parir o topar con buen marido, las demás dan vuelta a la casa y se llevan lo que pueden». En *Autoridades* (1726-1739: *s. v. ventura*), se explica por qué se prefirió un adjetivo de significado positivo: «Fuera del sentido recto, [*buena ventura*] se usa para significar la predicción, que suelen hacer las gitanas por las rayas de las manos. Díjose así, porque regularmente la pronostican favorable, y a gusto de quien vanamente las pregunta».[97]

Los gitanos, en suma, no solo eran diferentes, además se les consideraba potencialmente peligrosos incluso desde el punto de vista religioso.

Inquisición y esclavos

Covarrubias (1611: *s. v. captivo*) señala la diferencia religiosa que caracteriza al esclavo frente al prisionero: «Hase de advertir que entre captivo y esclavo hay mucha diferencia, porque captivo es el enemigo de cualquiera condición que sea, habido en buena guerra, esclavo el mesmo siendo infiel, prisionero el que es católico y de rescate».

Pero muchos esclavos no eran botín de guerra sino objeto de intercambio comercial y, propiamente, tampoco podían ser considerados infieles pues todos eran obligados a convertirse al cristianismo. Por lo general, los esclavos no fueron considerados peligrosos desde el punto de vista religioso (y, precisamente por eso, los bandos de expulsión de los moriscos trataban por separado a los esclavos moriscos,[98] que eran la mayoría); con todo, al esclavo no se le con-

97. De todas formas, el mismo sustantivo *ventura* acabó significando solo lo favorable y dichoso.

98. Véase Carrasco Manchado (2012a: 352, 361, 364): «excepto los que fueren esclavos», «que puedan quedar… y ansimesmos los que fueren esclavos», «ni han

sideró incapacitado «para ser perseguido y procesado por el Santo Oficio aplicándole toda clase de tormentos y penas como si, bajo este aspecto, fuera una persona libre o tan libre como los demás. Prácticamente asistimos a procesos contra él allí donde existió un Tribunal Inquisitorial» (Cortés López 1989: 219).

Las acusaciones que recoge este autor van desde el 'culto morisco'[99] a la hechicería,[100] pasando, entre otras, por la herejía,[101] la blasfemia o blasfemia-sacrilegio, las injurias al cristianismo, la defensa de que la fornicación no era pecado,[102] la de judaizar[103] o la de apostatar. En los datos proporcionados por Cortés López, relativos a Granada, Córdoba, Málaga, y también a Valencia, Cuenca y Calahorra, hay mucha diferencia de unos tribunales a otros a la hora de castigar las mismas transgresiones, pero, en general, la pena 'espiritual' impuesta en muchos casos es la reconciliación y la abjuración *de levi* o *de vehementi*, y la física, los azotes, el hábito, la cárcel, el destierro de la costa, la mordaza, la soga, la vela; en casos

de ser expelidos… ni los que fueren esclavos, ni los moriscos esclavos que quedaron de la rebelión de Granada».

99. Se entiende como intento de huir a Berbería para convertirse al Islam, aunque muchos negaban abrigar tal intención e incluso algunos confesaban que querían volver a Guinea a vivir en la ley de sus padres, que, puesto que se habla de adorar el sol, parece un tipo de animismo.

100. Actividad que se consideraba muy característica de las esclavas moriscas, como se aprecia en toda la literatura de los Siglos de Oro.

101. No creer, por ejemplo, en el infierno o en la necesidad de buenas obras para justificarse o en que solo sea posible la salvación siendo cristiano (Cortés López 1989: 220).

102. Esta opinión debía de ser bastante habitual, pues Cortés López (1989: 223) recoge «la frase, casi estereotipada, de "no es pecado tener cuenta el hombre con una mujer…"».

103. De todas las acusaciones, la de judaizar es la menos esperable pues, por un lado, los esclavos solían ser moriscos y, por otro, fueron excepcionales las ocasiones en que se esclavizó a judíos; *judaizar* se entiende como «celebrar ritos judaicos» o como afirmación de que «la ley de Moisés o la de los judíos era mejor que la de Jesucristo» (Cortés López 1989: 223, 225), por lo que quizá haya que pensar en esclavos de amos judíos o judaizantes.

de apostasía se llegó en algún caso a la relajación o máxima pena. Realmente, teniendo en cuenta que «el bautismo se administraba [a los esclavos] mecánicamente sin previa instrucción o posterior catequesis, al menos en España» (Cortés López 1989: 226), lo raro es que no hubiera entre ellos muchos más casos de desviación de la ortodoxia. En cuanto a que la Inquisición se ocupara también de los esclavos, considerándolos «personas adultas desde el punto de vista religioso y plenamente integrados en la «comunión eclesial»» (*ibid.*: 241) no sorprende tanto, puesto que nada escapaba a su control o, al menos, a su pretensión de control total. Mucho más inesperado es que en algún momento los esclavos confiaran en que, si sus amos eran reconciliados por la Inquisición, este tribunal decretara su ahorramiento: pese a que hubo legislación en este sentido, nunca se puso en práctica y hasta hubo inquisidores que se apropiaban de esclavos de penitenciados (Cortés López 1989: 226).[104]

Al final, bien por ser mal cristiano, bien por ser hereje declarado, bien por ser falso cristiano o cristiano dudoso, bien por ser no cristiano contumaz…[105] al final, decimos, en España, en los Siglos de Oro, fuera del alcance de la acción de la Inquisición no parece quedar nadie.

104. En otros sitios la situación era, si cabe, peor: «En el ocaso de la Edad Media y en los primeros tiempos de la Modernidad, el poder económico, en el norte de Italia, opinaba y declaraba que bautizar un esclavo sería el sinónimo de bautizar un buey o cualquier otro animal; mientras que, por parte de la Iglesia, tampoco se consideraba el bautismo una credencial de legitimidad o de mejora de condición humana, dado que si este era un sacramento impuesto y no deseado directamente por el esclavo no podía ser causa suficiente para ser considerado un verdadero cristiano y, en consecuencia, no se erigía como una razón válida para habérsele de otorgar la libertad. La legislación eclesiástica prohibía que un cristiano fuera esclavo, pero esta prohibición no les libró de la esclavitud, aunque pudieran llegar a ser libres más fácilmente que otros» (Cuadrada 2015: 66).
105. «En Derecho Eclesiástico entra el concepto de *contumacia*: obstinación o empecinamiento en el delito o el estado culposo» (Moya 2012: 377).

Capítulo 2

El vocabulario de los distintos grupos étnico-religiosos

En Maíllo Salgado 1984a se reconocen las siguientes categorías étnico-religiosas:

a) «en los países cristianos peninsulares» (261): cristianos (re)conquistadores, mudéjares, farfanes, tornadizos, moriscos, judíos y esclavos;
b) y en el ámbito musulmán peninsular: árabo-beréberes, muladíes, esclavos, mozárabes, judíos y elches.

Las diferencias existentes entre esos grupos vienen condicionadas por la pertenencia a una u otra religión, por la lengua usada, por si han cambiado o no de fe, de lengua o de territorio, por si las conversiones se han producido en masa o de forma individual.

Esta distribución bipolar, basada en la organización territorial en dos grandes dominios (cristiano e islámico), resulta muy clarificadora, pero nuestro planteamiento va a vertebrarse sobre la diferencia medular de la confesión religiosa, de tal manera que organizaremos los distintos apartados teniendo en cuenta la fe profesada de entrada, el cambio (real o fingido) de credo religioso y la ausencia de fe: judíos, cristianos, musulmanes, apóstatas, conversos, judaizantes, moriscos, ateos, herejes.

No vamos a detenernos en la terminología que corresponde a las comunidades o grupos religiosos en función de idearios propios de órdenes religiosas, aunque algunas de ellas influyeron de forma particular en la relación entre cristianos y miembros de otras confesiones religiosas.[106]

106. «[…] la posición de la minoría hebrea se hizo mucho más vulnerable desde que franciscanos y dominicos pusieran en marcha programas y campañas antes desconocidas. Con su propagación de la idea de pobreza voluntaria y los valores evangélicos contribuyeron a fijar el espantajo mental de la usura y con ello favorecieron el deterioro de la imagen social de los judíos a los que aquélla se asociaba.

Judíos

(Unidades léxicas citadas: *hebreo*, *-a*, *israelita*, *judío*, *-a*, *judezno*, *-a*, *judihuelo*, *-a*, *marranzuelo*, *comino* y *cominillo*, *jerosolimito*, *judío de señal*, (*judío*) *enalmagrado*, *judío retajado*, *judiego*, *-a* y *judaico*, *-a*, *pueblo de Dios*, *pueblo elegido*, *pueblo deicida*, *judaicamente*, *judiada*, *Juan de Espera en Dios*, *Juan de Voto a Dios*)[107]

Por otra parte, con los frailes quedaba más arrinconado que nunca el Viejo Testamento, con lo que perdía valor la tradición común de judíos y cristianos. Además, los mendicantes sistematizaron en las *artes praedicandi* nuevos recursos, puestos en práctica, como los sermones, predicados desde púlpitos de madera en la calle o pórticos de las iglesias urbanas. Por otra parte, los frailes se situaron en vanguardia del estudio del judaísmo postbíblico. Y además los frailes se convirtieron en los mejores teólogos, catedráticos universitarios, hebraístas y coparon —los dominicos— la Inquisición, todo ello con efectos absolutamente perjudiciales para el estatus anterior de los judíos» (Monsalvo 2012: 199), aunque, en concreto, «los mendicantes castellanos no se lanzaron a difundir historias truculentas contra los judíos, ni a perseguir el Talmud ni propiciaron campañas de predicación coercitiva, como empezaban a hacer en otros países. El siglo xiii no fue de hostigamiento de los frailes a los judíos en Castilla» (*ibid.*, 218). También Valdeón (2000: 19): «el antisemitismo de las masas cristianas fue estimulado en esta época [desde mediados del siglo xiii hasta mediados del siglo xiv] por múltiples y poderosos agentes. Ciertos sectores de la Iglesia, especialmente los miembros de las órdenes mendicantes, sostenían la idea de que los judíos no debían de tener cargos con jurisdicción sobre los cristianos».

Otras congregaciones religiosas mantuvieron relaciones especiales con los conversos: «La Orden de san Jerónimo, fue, en efecto, la Orden por excelencia de los conversos. Los hebreos convertidos podían encontrar allí un ambiente abierto, tolerante y completamente ajeno a las predicaciones antihebraicas que se prodigaban entre las Órdenes mendicantes» (Pastore 2010 [2004]: 62).

107. Y los siguientes modismos y refranes: *Tener el judío en el cuerpo*, *No son judíos para trabajo*, *Judío a caballo, es acaballo de perder*, *Judíos son, déxalos que ellos se avernan*, *Judío y hombre de corona, tarde perdona*, *Quando el judío tiene duelos, busca papeles de agüelos*, *Judío ni puerco no metas en tu güerto*, *Judío, si no te llaman, entremétete tú*, *El judío por medrar, y el sábado a la puerta*, *El judío, porque ganó la primera, azota a su hijo*, *Al judío dadle un palmo, y tomará quatro*, *Al judío dadle el huevo, y pediros ha el toçuelo*, *Judío, paga lo que me debes, que lo que yo te debo cuenta es que tenemos*, *Después de judido prendado, çerralde la puerta*, *La labor de la judía, afanar la noche y holgar el día*, *Judíos en pascuas, moros en bodas, cristianos en pleitos, gastan sus dineros*, *Cegar como la judía de Zaragoza, llorando duelos ajenos*, *Judío triste, pocos días te dará el sol*, *Achacoso como judío en sábado*.

Tres términos funcionaron como denominaciones neutras para quien profesaba oficialmente el judaísmo: *hebreo*, *-a*, *israelita* y *judío*, *-a*, pues como señala Covarrubias (1611, *s. v. judío*): «se llamaron hebreos y después israelitas y finalmente iudíos». Pero *judío* se usó desde antiguo, con tono despectivo, para denigrar tanto a judíos como a conversos;[108] se sabe también que *judío* funcionó como insulto genérico probablemente desde muy pronto,[109] aunque hasta el *Diccionario de Autoridades* (1726-1739: *s. v. judío*) no se registre su uso como insulto no específico: «voz de desprecio y injuriosa, que se usa en casos de enojo o ira», aparte de aclararse que se utilizaba «también para notar a alguno de que tiene raza o ejecuta cosa que

108. Guevara (1952 [1524]: vol. ii, 375) titula una de sus epístolas: «Letra para un amigo secreto del auctor, en la cual le reprehende a él y a todos los que llaman "perros", "moros", "judíos", "marranos", a los que se han convertido a la fee de Christo», aunque quizá habría que leer «perros moros» y «judíos marranos», pues en el interior de la carta pregunta a los lectores (*ibid.*, 379): «¿Cuál es mayor injuria: llamar a uno loco, o llamarle perro moro o judío marrano?»; en cualquier caso, se seguía insultando a los conversos con *judío* mucho tiempo después: Rosal (1601: *s. v. judío*): «Esta palabra judío dice el vulgo en Castilla por denuesto a los descendientes de judíos».

109. En otras dos epístolas de Guevara (1952 [1529 y 1524]: vol. i, 195 y 382, respectivamente), se constata que con *judío* se podía (y solía) insultar genéricamente: «Por descubrimientos que tengáis y enojado que estéis [con vuestros vasallos], guardaos de llamar a nadie "bellaco", "judío", "sucio" ni "villano", que allende que estas palabras más son de bodegoneros que de caballeros, es obligado un caballero de ser tan castigado en el hablar como lo es una doncella en el vivir» y «Quéxase también [la mujer casada] de que [su marido] la baldona de fea y de villana, de sucia y de judía, y que algunas veces dice tantas y tan grandes lástimas, que se le rompen las entrañas y se le arrancan los ojos de lágrimas». Y es muy probable que *judío* funcionara como insulto genérico desde mucho tiempo atrás: «en algunos fueros —los de la familia Cáceres-Usagre— "judío" era considerado un insulto como "cornudo" o "traidor"» (Monsalvo 2012: 216); según Simón Palmer (1997: 321), «en la España de los Austrias "motejar de judío" llega a ser una forma habitual de descargar la ira». Con mayor motivo, posteriormente el insulto va perdiendo especificidad: «al desaparecer, prácticamente, el judío de la escena española, el repudio de que ha sido objeto se orienta de modo confuso hacia otros grupos, hasta el punto de que en 1834 un viajero inglés saca la impresión de que para ciertos españoles ineducados el término "judío" equivalía a "no católico"» (*ibid.*, 322).

parece que da a entender que la tiene».[110] Covarrubias (1611: *s. v. palabra*) no ejemplifica con *judío* el compuesto *palabras mayores*, pero es fácil suponer que constituía un insulto grave y, en determinadas situaciones, peligroso. A veces se usaba reforzado por algún adjetivo vejatorio, pero no puede hablarse propiamente de combinaciones habituales,[111] aunque se documente más de una vez, por

110. Los significados 'avaro' y 'usurero' (estrechamente relacionados), sorprendentemente, no se registran en las obras lexicográficas antiguas: aparece por vez primera en el *DRAE* de 1852 y se repite en todas las ediciones del diccionario académico hasta la de 1956 (la repiten también literalmente los diccionarios de Zerolo (1895), Toro y Gómez (1901), Pagés (1914), Alemany y Bolufer (1917), todos ellos *apud* el *NTLLE* (2001)). De la edición de 1970 a la de 2001, ambas incluidas, se excluye esta acepción, pero en la de 2014 reaparece con un contorno genérico: «despect. Dicho de una persona: Avariciosa o usurera. U.t.c.s.»; se echa en falta una aclaración sobre lo tendencioso que resulta relacionar e identificar este significado despectivo con los otros significados de *judío*.
Pese a lo muy tardío del registro lexicográfico de *judío* 'usurero', fue muy temprana la asociación e identificación de los judíos con la avaricia y las actividades logreras, pues, tal como sostiene Monsalvo (2012: 183-184), en la sociedad cristiana medieval, ya desde el siglo xii, «se proyectó sobre los judíos la abyección de la usura», y así se pudieron conciliar los intereses económicos de los cristianos con la necesidad de situarse como tales cristianos al margen de las prácticas usurarias y de la avaricia, que «se fue convirtiendo en el pecado de moda en la sociedad plenomedieval» y llegó a ocupar «una posición central dentro de los pecados de los cristianos» (*ibid.*: 183). Por otra parte, resultaría del todo anecdótica la acepción que aparece en las ediciones de 1984 y 1989 del *Diccionario Manual* de la RAE: «[Dícese del muchacho que escupe sobre otro», si no fuera por una aclaración del profesor F. Maíllo (en comunicación personal): «Cuando yo era niño, la gente mayor te corregía, si se te ocurría escupir a alguien, llamándote "judío" ("¡Judío, más que judío! ¡A los niños no se les escupe, que eso es lo que le hicieron los judíos a Jesucristo!")».
111. Haciendo una consulta en el *Corpus* de Davies (consulta: [judío] [*j] +1/–1, 1300-1600), casi todos los adjetivos que acompañan a *judío*, vayan antepuestos o pospuestos, aparecen una sola vez, y no todos son descalificadores, pues junto a *puto*, *codicioso*, *neçios*, *falsos*, *crueles*, *alevosos*, *ciegos*, *porfiosos*…, también aparecen *honrado(s)* (9 casos), *esforçados*…, y frente a cinco casos de *malos*, hay seis casos de *buen(os)*. En cuanto al *CORDE*, incluso usando los comodines, *perr* judí** solo arroja 25 casos y el más temprano es de 1513. Es innegable, no obstante, que, precisamente porque no se convierten al cristianismo, por «ser amigos de su propia opinión» y por «preciarse de ser lo que son», se descalifica a los judíos con adjetivos

ejemplo, «putos perros judíos» (Nevot Navarro s. f.).

Existían, además, diminutivos desdeñosos o despectivos: *judezno*, *judihuelo* (*judigüelo*, *iudigüelo*), *marranzuelo*.[112] Rosal, en su *Alfabeto tercero*, (p. a 1601, *apud* Alonso Hernández 1977, *s. v. ajo*), explicando unos versos, aclara que *comino* y *cominillo* servían para aludir, respectivamente, al judío o confeso y al judihuelo:

> Siendo mozo en Cordova oi cantar comunmente los niños este motete ô copla.
> Madre que dice mi Padre
> que haga un *ajico*
> con su cominico
> que sepa a vinagre.
>
> Que de industria parece haberla hecho el poeta con el sentido que entonces le dábamos, pues por *Ajo* se entiende el villano y por *Comino* el Judio ô Confeso y por vinagre la poca paz o amistad. Como si dixese: Casad ô juntad villano con Judio y hareis vinagrada que es poca paz. Y significar el comino al Judio es llano pues al Judigüelo llaman *Cominillo*, y dicen estar a diente como Haca de Judio; y disimuladamente como haca de Cominero. Porque los Tenderos, Caxeros ô especieros que andan por los Mercados y lugares fueron llamados Comineros tomando nombre de una sóla mercaduría como agora dicen. Hilo portugués. Y este fue trato comun de Judíos.[113]

como «cabeçudos», «porfiados», «obstinados», «porfiosos». Ser judío se considera en sí mismo un defecto, por eso en los procesos inquisitoriales no eran considerados «declarantes fidedignos», pero se admitía que había judíos viles y judíos de fiar y a estos últimos era únicamente a los que se podía recurrir como testigos: «avían de ser judíos honrados que no padeciese[n] otra tacha ni otro defecto syno ser judíos» (Nevot Navarro s. f.).

112. Alonso Hernández (*apud* Horozco 1986 [p. 1558-a. 1580]: 858) aclara que «casi siempre que Horozco emplea el sufijo *-uelo*, que él interpreta más como despectivo que como otra cosa, lo hace en contextos que tratan de la crítica de los judíos o de los confesos, en resumen, no cristianos viejos». Se trataría de un curiosísimo caso de hipálage morfológica (si es que puede llamarse así) en el cual el valor desdeñoso, displicente o despectivo del sufijo pasa de aparecer en el término esperable (*judío*, *marrano*, *confeso*…) a cualquier otro término del contexto inmediato: *garbanzuelo* (por los de la adafina), *gananzuelas*…

113. No hemos encontrado otra confirmación lexicográfica de estos usos de *comino* y *cominillo*, pero las observaciones de Francisco del Rosal suelen ser del todo fiables.

De *judihuelo* se indica ya en *Autoridades* (1726-1739): «Ahora se usa y se dice por desprecio de cualquier judío o que tiene sospecha de serlo» .[114]

En Alonso Hernández (1977: *s. v. los de Alba*), se identifica este sintagma, *los de Alba*, con los judíos y se remite a López de Úbeda, a través de Fontecha; pues bien, lo que hace Fontecha (1941: 11 y 280) es registrar la siguiente nota de Julio Puyol y Alonso a *La Pícara Justina*: «"el perro de Alba", 'perro que por instinto descubría y mordía a los judíos'»; una vez consultado el texto, se aprecia perfectamente —tal como propone Ángel Valbuena Prat, anotador de la edición manejada (*La novela picaresca española*, Madrid, Aguilar, 1986, p. 975 del vol. i)— que lo que se identifica con *judíos* es la voz *jerosolimitos* (quizá jocosa): «no había hombre de ellos que me osase encarar, más que si yo fuera osquillo jarameño, y ellos volteados, yo el perro de Alba, y ellos jerosimilitos [*sic*]; yo el león disfrazado en traje de cordero, y ellos los zorros de quien hace mención la fábula». Entre los diccionarios antiguos solo Minsheu (1617) y Stevens (1706) registran el gentilicio de Jerusalén, ambos en la forma *hierosolimitano*.

114. El derivado *judiada* (formado con el sufijo *-ada*, que forma nombres de acción, generalmente con matiz peyorativo) es muy posterior a la Edad Media y a los Siglos de Oro, pues se registra por primera vez en el *DRAE* de 1837, obra en la que se define como «Acción inhumana ‖ met. Lucro excesivo, escandaloso»; ambas acepciones revelan, sin duda, el mantenimiento de una connotación despectiva reconocible en el nombre de base (*judío*), como bien captó Domínguez (1853), que, con su penetración habitual, comenta lo siguiente: «Parécenos que esta voz, por alusión marcada a cosa de judíos, no hace gran favor a la tolerancia cristiana del pueblo español, pues no por nacer judío se nace menos humano, ni por el dictado de católico es uno humanamente mejor, si los instintos son bárbaros, inhumanos, crueles. Es por tanto indudable que fue debida al fanatismo y al odio sistemático de remotas épocas»; no tan remotas si tenemos en cuenta que la primera documentación de esta acepción es decimonónica. Respecto a «lucro excesivo y escandaloso», comenta Domínguez: «Esta acepción se funda al menos en la proverbial avaricia de los comerciantes y logreros judíos». Lo curioso es que estas dos acepciones («Acción inhumana» y «Lucro excesivo y escandaloso») se van a mantener hasta la edición del *DRAE* de 1956 (añadiendo desde 1884 una primera acepción «Acción propia de judíos») y van a ser copiadas en todos los diccionarios no académicos (con la excepción ya vista del de Domínguez (1853)); la edición del *DRAE* de 1970 elimina por completo esas dos acepciones y la de 1984 redefine la primera: «Acción mala, que tendenciosamente se consideraba propia de judíos.» La de 2001 repite la de 1984, pero en la edición de 2014 (*DLE*) se omiten las notas de distanciamiento que proporcionaban el adverbio *tendenciosamente* y el uso del verbo en pasado:

Los compuestos sintagmáticos documentados son los siguientes: *judío, -a de señal*, (*judío, -a*) *enalmagrado, -a* y *judío retajado*. Este último es definido por Correas (ca. 1630): «Del que es circuncidado, según su ley». En cuanto a los dos primeros, tienen que ver los signos infamantes por los que los judíos debían ser reconocidos; y así, dice Covarrubias (1611: *s. v. judío*):

> En tiempo del rey don Enrique, cerca de los años de mil y trezientos y setenta, en las Cortes que se tuuieron en Toro, se mandó que los iudíos que habitauan en el reyno mezclados con los christianos, truxessen cierta señal con que fuessen conocidos y diferenciados de los demás. Esos se llamaron iudíos de señal.115 Y el año de mil y quatrocientos y cinco se ordenó y se executó que los iudíos truxessen por señal vn pedaço de paño roxo en forma redonda sobre el ombro derecho. Y de aquí entiendo les vino el llamarlos los enalmagrados, porque parecía señal de almagre, qual se pone al ganado para distinguir vn hato de otro.

Se reconociera parecido con las marcas con que se señalan los animales (como hace Covarrubias) o con las prendas que distinguían obligatoriamente a las prostitutas («mantos amarillos», «tocas

«coloq. Mala pasada o acción que perjudica a alguien»; el problema es que la base del derivado es transparente, por lo que era preferible la definición de 1984.

115. Los diccionarios han seguido registrando *judío de señal* hasta la actualidad (todavía figura en el *DLE* de 2014). Para Domínguez (1853), tal costumbre «ciertamente probaba bien poca generosidad de parte de los que, fraternizados ya con él, todavía conservaban cierta prevención indigna de la religión más dulce y conciliadora, prevención además muy propia para alejar o retraer a los muchos que, sin herir de ese modo la natural susceptibilidad de su delicadeza, hubieran deseado y podido convertirse». Conviene recordar, no obstante, que los judíos no fueron los únicos obligados a llevar distintivos infamantes: «Aparte de las minorías religiosas, prostitutas y mancebas se contaron habitualmente entre aquellos a quienes se obligó a llevar vestidos que distinguieran su dedicación» (Córdoba de la Llave 2012: 38). Aunque, visto desde otra perspectiva, el hecho de tener que compartir con prostitutas y mancebas la necesidad de ser reconocidos por el atuendo debía de aumentar la sensación de injusto oprobio. Parece ser que en, al menos algunas zonas, los signos externos que identificaban a los judíos pobres no eran los mismos y es que, como aclara Cuadrada (2015: 78), «en las minorías discriminadas se daban también marginalidades internas», porque ciertamente también entre los judíos había pobres, leprosos, locos y discapacitados.

azafranadas», v. Córdoba del Valle 2012: 38), es evidente lo profundamente vejatorio que tenía que resultar indicar el distinto credo religioso de esta manera.

Es frecuente que para designar a sectores sociales hacia los que se experimenta hostilidad, prevención, desprecio o desdén se acuñen nombres colectivos, casi siempre con connotaciones peyorativas. Covarrubias (1611, *s. v. judío*) recoge el neutro «Iudaico pueblo», Terreros (1786-1793: *s. v. judío*) define *judío* como «Pueblo descendiente del patriarca Jacob, llamóse Pueblo de Dios, porque fue elejido de su Majestad por Pueblo particularmente suyo, como lo fue hasta su prostitución», y Domínguez (1853: *s. v. pueblo*) recuerda que, «por antonomasia, se llama así [*pueblo de Dios*] en la Biblia al antiguo pueblo hebreo». Por la misma razón, fue llamado también *pueblo elegido*, pero no parece que ni en la Edad Media ni en los Siglos de Oro existiera propiamente un término colectivo para aludir al conjunto de los judíos,[116] quizá porque los judíos nunca constituyeron una masa que se opusiera frontalmente, nunca fueron 'el enemigo' en una batalla.[117] Sin embargo, en muchos momentos se vieron como una amenaza y como un grupo diferenciado y diferente, cuyos miembros actuaban con cierta cohesión.[118] El sintagma *pueblo deicida* tuvo que ser de origen y uso cultos,[119] pero

116. El *DLE* de 2014 define la 2.ª acepción de *judiada* como «Multitud o conjunto de judíos», aclarando que es poco usada, pero esta acepción se incorporó por vez primera en el *DRAE* de 1970 y, realmente, el uso colectivo de *judiada* ha debido de ser meramente ocasional. En cuanto a *pueblo judío*, aunque muy usado durante el siglo xx, se documenta en muy pocos casos antes de 1600 (en el *CORDE*, solo 10 casos en total, y únicamente en tres documentos).

117. Sin embargo, los portugueses se referían a los judíos «como gentes de la *Nação*, o Nación» (Gitlitz 2003 [1996]: 10). También Selke (1980: 175) recoge documentos relativos a los chuetas en los que se habla de «la Nación hebrea» y de «los de dicha Nación».

118. «Los judíos son como los puercos, y los cristianos como los perros: que los unos se favorecen, y los otros se empecen» (Rodríguez Marín, *apud* Martínez Kleiser 1953: n. 34.787).

119. «Dos quejas fundamentales alimentaron en el pasado el antijudaísmo: la acu-

arraigó lo suficiente para explicar la segunda acepción de *deicida* en el *Diccionario de Autoridades* (1726-1739): «Se llama también a qualquier descendiente de los judíos, que procuraron la muerte de Nuestro Señor Jesu Christo, que persiste en su ceguedad, dureza y perfidia, concurriendo a la sacrílega culpa de sus padres y ascendientes». Según Delumeau (1989 [1978]: 424), los judíos eran «la imagen misma del "otro", del extranjero incomprensible, obstinado en una religión, comportamientos y estilo de vida diferentes de los de la comunidad que le acoge». En el *Diccionario de Autoridades* (1726-1739, *s. v. judaísmo*), se califica de «supersticiosa y terca» la observancia que tienen los judíos de los ritos y ceremonias de la ley de Moisés. La idea de terquedad u obstinación se asocia con predilección a judíos y a herejes.[120]

---

sación de usura, procedente del bajo pueblo y de los medios comerciales, y la de deicidio, inventada e incansablemente repetida por los medios eclesiásticos que admiran como una evidencia la responsabilidad colectiva del pueblo que había crucificado a Jesús» (Delumeau (1989 [1978]: 445). Ambos reproches podían combinarse: «por codicia crucificaron á Cristo» (fray Alonso de Cabrera: *Consideraciones sobre los Evangelios de los domingos de Adviento*, 1598, *apud CORDE*). En los primeros siglos del cristianismo se había responsabilizado a los romanos de la muerte de Jesucristo, pero «desde los siglos iii-iv se produjo una transferencia de la culpabilidad de los romanos a los judíos en el Deicidio» (Monsalvo 2012: 172) y esta acusación de deicidio se mantuvo ya ininterrumpidamente en las disputas teológicas contra los judíos. También se relaciona con la inculpación de todos los judíos en la pasión y muerte de Jesucristo la leyenda del judío errante, que «ofrece la variante hispana de "Juan-de-Espera-en-Dios", cuya difusión fue tal que llegó a haber simuladores que pretendieron encarnarla» (Simón Palmer 1997: 321); se hicieron eco de esta leyenda Covarrubias (1611: *s. v. Juan*), que cuestiona su veracidad (y añade la variante *Juan-de-Voto-a-Dios*), y Correas (ca. 1630) que también la atribuye a la credulidad del vulgo; para Martín Sánchez (2002: 520), las descripciones de los lexicógrafos antiguos llevaron a «Menéndez Pelayo, en *Orígenes de la novela*, a decir que este es el nombre español del Judío Errante». Los personajes hispánicos, literarios o reales, asociados al judío errante, y su relación con la magia y con la Inquisición fueron estudiados por Caro Baroja (1990: 380-393).

120. Según Madero (1992: 119-120), «uno de los calificativos frecuentes de los judíos es el de *denostadores* […]. Moros, herejes, jugadores y ebrios son o pueden ser, *denostadores*, pero esta palabra parece designar con más frecuencia y especifici-

Zerolo (1895) registra *judaicamente*: «A estilo de los judíos», adverbio de existencia significativa (no siempre encontramos adverbios en *-mente*, formados sobre adjetivos que indiquen relación con doctrinas religiosas: ??*musulmanamente*, ??*islámicamente*, **moramente*…) El adjetivo base puede considerarse de relación o calificativo.

Entre las unidades fraseológicas o paremiológicas de interés para rastrear los significados asociados a los seguidores del judaísmo, destacaremos las siguientes:

Tener el judío en el cuerpo, recogido por Covarrubias (1611, *s. v. judío*): «estar con miedo, porque permitiéndolo Nuestro Señor vinieron a ser los iudíos gente muy apocada y abatida, después de la muerte de nuestro Redentor». Se insiste en la debilidad física en *No son judíos, para trabajo*, y en la poca prestancia en *Judío a caballo, es acaballo de perder* (Horozco 1986 [p. 1558-a. 1580]: respectivamente, n. 2.105[121] y n. 1.354[122]).

En el aspecto moral, son tachados de cobardes y de rencorosos: *Judíos son, déxalos que ellos se avernan* y *Judío y hombre de corona, tarde perdona* (*ibid.*: respectivamente, n. 1.356 y n. 1.353)[123] y, reiteradamente, de codiciosos: *Quando el judío tiene duelos, busca papeles de agüelos*, *Judío ni puerco, no metas en tu güerto*, *Judío, si no te*

dad a los judíos». Ciertamente, existía y se repetía con cierta frecuencia la imagen del judío escarnecedor de cristianos indefensos e injuriador de lo más sagrado para los cristianos, pero no hemos encontrado casos concretos de la combinación de *judío(s) denostador(es)* ni *afrentador(es)*, *baldonador(es)*, *injuriador(es)*… Lo que sí es innegable es que se les consideraba empecinados deliberadamente en su error y eso se interpretaba claramente como malevolencia y perfidia.

121. «Despues que a su Criador / los judios ofendieron / cobraron miedo y pabor / y sus fuerças y vigor / de todo punto perdieron. / Dicen que esta es la raçon / sacada muy bien de quajo / de tener ruin coraçon / y bien dicen que no son / judios para trabajo».

122. «Si al trigo que no a medrado / el que es necio labrador / pegara fuego enojado / viera al fin que era peor / viendolo todo abrasado. / Verse un judio a cavallo / a quien Dios quiso dotallo / sin animo, cierto esta / que ya que es poco querra / acabar ya de acavallo».

123. En Correas (ca. 1630: 253): *Judío, y dona, y hombre con corona, jamás perdona*; *Judío, y madona, y corona, nunca perdona*.

llaman, entremétete tú (*ibid.*: respectivamente, n. 2.730,[124] n. 1.355, n. 1.357),[125] *El judío por medrar, y el sábado a la puerta*, *El judío, porque ganó la primera [mano], azota a su hijo* (Correas, ca. 1630: 253). La codicia entreverada con la insolencia, la importunidad y el descaro se reflejan en *Al judío dadle un palmo, y tomará quatro*[126] y *Al judío dadle el huevo, y pediros ha el toçuelo*, registrados por Stevens (1706, *apud NTLE*); aunque no falta algún dicho que fustiga la doble moral: *Judío, paga lo que me debes, que lo que yo te debo cuenta es que tenemos* (Correas, ca. 1630: 253) o las 'buenas' intenciones cristianas: *Como pedrada en ojo de judío* para señalar la oportunidad de hacer o decir algo (Alonso Hernández 1977: *s. v. judío*). En otros casos, los judíos se asocian con perjuicios económicos (en relación con el hecho de dar en prenda) en *Después de judío prendado,* çerralde la puerta (Horozco 1986 [p. 1558-a. 1580]: n. 742).

La labor de la judía, afanar la noche y holgar el día (*ibid.*: n. 1.475) alude simplemente a la diferencia de costumbres y *Judíos en pascuas,*

124. «El judio arrendador / mientras que ay ganançuelas / como es tan bullidor / come y huelga a su sabor / hartandose de caçuelas. / Mas quando viene a perder / en las pujas de las rentas / determina de bolver / trastornar y rebolver / cien mill papeles de quentas. / Buscando las albaquias / de donde pueda sacar / con pleitos y tramperias / si puede algunas quantias / con que poder arribar. / Por esto dice el bulgar / que para se remediar / quando el judio tiene duelos / busca papeles de aguelos / con que poder trampear».

125. «Para buscar su provecho / doto la naturaleza / tanto al que judio a hecho / qu[e] aun llega su sutileza / hasta el sol a su despecho. / Y por saber y entender / de a donde pueda coger / el fruto que se promete / sin llamalle se entremete / donde lo pueda saber».

126. En Terreros (1786-1793: *s. v. judío*): «refrán que denota que la jente sin honor y de mala ralea pasa siempre los términos de lo justo». En la literatura francesa e inglesa, casi hasta la actualidad, no es infrecuente el personaje judío que se humilla de forma rastrera sin dejar de resultar insolente: «Esa mezcla típicamente judía de insolencia y servilismo es [...]» (Irene Némirovsky, *Los perros y los lobos*, traducción de J. A. Soriano, Barcelona, Salamandra, 2013 [1940], p. 142). En España, después de la desaparición de los judíos (por expulsión, asimilación, etc.), la insolencia se ha asociado recurrentemente a los gitanos, cuyas creencias religiosas siempre se han considerado sospechosas de heterodoxia, pero de un modo impreciso: contra los gitanos siempre ha primado más la desconfianza social que la inquina religiosa.

moros en bodas, cristianos en pleitos, gastan sus dineros (Correas, ca. 1630: 253) constata cierto parecido dentro de la diversidad.

En España, con el paso del tiempo,[127] no pocos dichos y refranes relacionados con los judíos han acabado resultando oscuros o indescifrables, pero, aun así, alguno de ellos conserva considerable fuerza evocativa: *Judío triste, pocos días te dará el sol* (Correas, ca. 1630: 253). Por último, Stevens (1706, *apud NTLE*) recoge también *Achacoso como judío en sábado* (a propósito de querer guardar el sábado alegando debilidad u otras excusas), muy significativo porque solo tiene sentido si se está llamando *judío* al converso.

Pasemos entonces a las denominaciones de quien abandonaba el judaísmo y se convertía al cristianismo.

Conversos

(Unidades léxicas citadas: *converso*, *-a*, *conversión*, *convertir* y *convertirse*, *mesummad/mesummadim*, *anús/anusim*, *confeso*, *-a*, *tornadizo*, *-a*, *marrano*, *-a*, *judío*, *-a*, *judío marrano*, *marranismo*, *cristiano nuevo*, *cristiano nuevo de judío*, *nuevo cristiano de nación de judíos*, *judío bautizado*, *convertido/converso de judío*, *alboraico*, *chueta*, *de la Calle* o *de la Call*, *enjuino*, *ñáfete*,[128] *apóstata*, *apostatar*, *retractarse*, *retractación*…)

Como las conversiones del judaísmo al islam o viceversa no estaban permitidas (Carrasco Manchado 2012a: 28),[129] la conversión se

127. «El judío auténtico llegó a ser tan desconocido en España que se convirtió en un personaje fabuloso, acerca del cual corrían las más extraordinarias leyendas; además de ser corcovados, malolientes, etc., nacían con rabillo o cola. La fábula llegó a ser tan corriente que Feijóo se creyó en el caso de desmentirla» (Domínguez Ortiz 1988: 111).

128. Covarrubias (1611: *s. v. ñáfete*): «Un cierto género de pulla que se usa en Portugal; y si nosotros se la decimos se corren. Algunos curiosos quieren que tenga alguna sinificación, y que no sea bernardina como *birlimbao*. Paréceles que ñáfete se dijo de neófito, que vale cristiano nuevo».

129. No obstante, esa no había sido la situación inicial, pues hay que recordar a los muladíes, que fueron cristianos convertidos al Islam —por lo general, de forma masiva— antes del siglo XII; recibían esta denominación no solo los conversos his-

entendía siempre al cristianismo y, además, el converso por excelencia era el judío que se hacía cristiano, pues, cuando un musulmán se convertía al cristianismo, normalmente se le designaba como *converso de sarraceno* o alguna otra expresión similar: «Conversos se llamaron especialmente los judíos que abraçaron nuestra Sta. Fe, quando por los años de 1492, desterraron todos los que permaneciessen en su error» (Ayala Manrique 1693: 1.726).

Por otra parte, *converso* es la voz más neutra, la menos marcada (frente a otras vetadas legalmente por claramente insultantes) y, sin embargo, refleja de modo transparente que el énfasis no se ponía en haberse convertido en cristiano, sino en haberse convertido: es ese cambio lo que segrega al converso no solo de los seguidores de su antigua fe sino también de los de la nueva.[130] Un converso ya no era un judío, pero tampoco era considerado un cristiano como los demás y, por lo general, era tratado con suspicacia por sus nuevos correligionarios: «No fíes del judío converso, ni de su hijo, ni de su nieto» (Rodríguez Marín, *apud* Martínez Kleiser 1953: n. 34.775)».

Según señala Gitlitz (2003 [1996]: 508),

> los conversos componían un espectro continuo desde el judío tenaz hasta el cristiano ferviente, con todos los grados intermedios […]. Algunos conversos hicieron los imposibles por purgar su historia familiar de todo rastro de su verdadera ascendencia: se fueron a vivir a otra ciudad, se cambiaron de nombre, falsificaron su genealogía.

---

panos propiamente dichos sino también «los descendientes nacidos de los conquistadores y de las mujeres del país» (Maíllo 1984a: 260); «su idioma termina siendo el árabe» (*ibid.*: 260), por eso en Oliver Pérez (1993: 149) se dice que «los muladíes son musulmanes, de lengua árabe, que viven del botín». No existe documentación lexicográfica de *muladí* hasta finales del siglo xix (*DRAE* de 1884 —cristiano español que durante la dominación de los árabes en nuestra península, abrazaba el islamismo y vivía en ella entre los mahometanos— y Eguílaz 1886 —el hijo de árabe y de cristiana ó judía—) y todo hace pensar que en español siempre se ha tratado de una palabra especializada.

130. Covarrubias (1611: *s. v. convertir*) define así este verbo: «Reducir al que va por otro camino y sigue otra opinión», por tanto, implica siempre imponerse de algún modo a alguien, vencerlo.

De hecho, pese a las simplificaciones en que se incurría a veces desde la perspectiva de los cristianos viejos, los conversos constituían «un grupo bastante heterogéneo, cuyos miembros estaban muy lejos de ser solidarios entre sí» (Vermaseren 1986: 116 y ss.): dentro de ellos podían encontrarse muy distintas mentalidades y creencias, dependiendo tanto de su nivel sociocultural como de su grado de ortodoxia original respecto al judaísmo (los había incluso bastante influidos en su ideología por la filosofía griega), y, por supuesto, dependiendo de la naturaleza de su conversión (voluntaria o forzada).

En efecto, los conversos (véanse Carrete 1992 y García Casar 2004), podían haberse convertido por decisión propia o haberse visto impelidos a ello, de ahí que haya que distinguir entre *mesummad/mesummadim* (= converso/s convencido/s, apóstata/s del judaísmo) y *anús/anusim* (= converso/-s por obligación): «preguntan le eres anus o mesumad: que quiere decir, eres [chr]istiano por fuerça o por voluntad: e si responde soy anus: dan le dones y hazen le mucha honrra. E si dize que es mesumad: non le hablan mas ni le quieren ver» (*Tratado del alboraique* [ca. 1480], *apud Corpus del español* 2007-).[131]

131. Estos términos muy rara vez aparecen registrados en las obras lexicográficas del español, y tampoco se encuentran, salvo excepción, en las bases de datos: Eguílaz y Yanguas (1886) registra *mesumad* y aduce una cita del *Cancionero de Baena* («Todos deven bien creer / Que quanto en aquesta hedat / Non nació tal *mesumad* / Nin creo que ha de nascer»; con ligeros cambios gráficos se recogen también los versos en el *CNDHE*, aclarando que pertenece a las «Poesías» de Alfonso de Villasandino, del *Cancionero de Baena*). Eguílaz no aventura una definición sino que remite al autor del Glosario de ese *Cancionero*, según el cual «es voz hebráica y significa devastador, asolador, malhechor, facineroso»; Eguílaz solamente confirma que la etimología hebrea es posible. Posteriormente, Zerolo (1895, *s. v. mesumad*) repite textualmente «devastador, asolador, malhechor, facineroso», remitiendo entre paréntesis a Eguílaz. Podría tratarse de una definición *ad hoc*, y tampoco extraña que se impregne de peyoración una voz relacionada con la conversión religiosa. En el *Fichero General* de la RAE figura una cédula en la que se ha transcrito: «E así si alguno se torna christiano de grado llámanle mesummad, que quiere decir revolvedor», cita tomada del *Tratado del alborayque* (1488, fol. 2); el mismo texto aparece también en el *Corpus del español*, de Davies, pero escrito «Mesumad». En

Otros términos usados para quien se convertía del judaísmo al cristianismo eran: *confeso*, más neutro, el muy ocasional *alboraico*[132] y los vejatorios *tornadizo* y *marrano*: leemos en las disposiciones de las Cortes de Huesca de 1247 recogidas en los *Furs d'Aragó*: «Se prohíbe expresamente llamar a los judíos o musulmanes convertidos "renegat" o "tornadiz" o palabras despectivas semejantes» (*apud* Carrasco Manchado 2012a: 95), e insultar a los conversos debía de ser práctica común, pues la ley tercera de la *Séptima Partida* de Alfonso X lleva como epígrafe «Qué pena meresçen los que baldonan a los conuersos» y comienza así:

> Biven e mueren muchos onbres en las creençias estrañas que amarían ser cristianos sy non por los abilitamientos y desonrras que veen resçebir de palabra e de fecho a los otros que se tornan cristianos, llamándolos tornadizos e profaçándolos en muchas maneras otras malas e denuestos. (*apud* Carrasco Manchado 2012a: 131)

También García Casar (2004: 162) recuerda la condena del uso de *tornadizo* en las Cortes de Soria de 1348: «Por lo tanto ordenamos y mandamos que nadie pueda llamar a ningún converso Marrano, Tornadizo ni otras palabras injuriosas»; igualmente contundente se muestra el *Fuero reducido de Navarra*:

> Toda persona que a algun converso o christiano nuevo dixere «renegado o tornadiço, o perro o retajado», semejante palabra porque es un vituperio y menosprecio de nuestra ley, y muchos a causa de esto que ansi dicen se retraen a se convertir a la fe christiana, pague tres libras para el rey sin merçed ninguna, y el injuriado pida la injuria de la parte que dixere. (Anónimo anterior a 1530, pág. 464, *apud CORDE*)

---

cuanto a *anus*, es hebraísmo que no aparece registrado en el fascículo 1.º del tomo tercero (*antigramatical-aonio*, 1993) del *Dic. Hist.* (1951-1996) y el *Diccionario medieval*, dirigido por Bodo Müller, se ha interrumpido en 2005, en *almohatac* (fasc. 26). Tampoco ha arrojado ningún resultado la consulta del *Corpus del Nuevo Diccionario Histórico* (*CNDHE*), ni la del *Tesoro del Diccionario del Español Medieval informatizado* (*DEMi*).

132. Usado por puro sarcasmo por el anónimo autor del *Libro del Alboraique* (ca. 1488) para designar al cristiano que se ha bautizado de forma forzada y que no es ni buen cristiano ni buen judío (Amran 2009: 101-107).

Con todo, la voz *tornadizo* no aparece con restricción de uso explícita en ninguna fuente lexicográfica de las recogidas en el *NTLLE* (2001) ni en el *NTLE* (2007), y tampoco de las definiciones se deduce un contenido despectivo; solo ya a mitad del siglo xix se incluye en Gaspar y Roig (1855: «se aplica al que deserta fácilmente de algún partido o profesión») un adverbio que supone sin duda cierto juicio condenatorio; este adverbio será asumido y repetido en todas las ediciones del *DRAE* desde la de 1884 (y en el *DLE* de 2014 se sustituye por un sintagma equivalente: «con facilidad»), pero esto no aclara nada sobre el uso de *tornadizo* en siglos anteriores.[133]

En cuanto a *marrano*, «apenas si aparece en la documentación hispano medieval conservada» (García Casar 2004: 162), «tal vez por prevalecer, sobre otras acepciones, su sentido de insulto, de injuria» (*ibid.*: 165): «y sy [alguno desçiende] de los davitas, de los levitas, de los machabeos o de los doze tribos de Israel, sea quan virtuoso, quan lexos de viçio sea, vaya, vaya ques marrano; poco más baxo del

133. De hecho, ni siquiera es fácil concretar el significado exacto del término: a) Nebrija y otros lexicógrafos lematizan *tornadizo* formando pareja con *elche* o con *enaziado*, pero en realidad no funcionaban como sinónimos, o al menos no en todas las épocas, pues primeramente *elches* se llamaban los cristianos convertidos al Islam y sus descendientes (Maíllo 1984a: 261), solo «en el siglo xvii la palabra es ya cuasi sinónima de "renegado", [aunque] la mayoría de las veces designa al renegado cristiano islamizado» (Maíllo 2013: *s. v. elche*) y constituían una categoría social diferenciada; por su parte, *enaciado* «pudo aplicarse tanto al moro como al cristiano» y «no equivale a tornadizo», pues alude no a un renegado sino a un tránsfuga, a un espía (Maíllo 1983b: 164), «*enaciado* remite más a una categoría socioprofesional que a una étnico-religiosa, o sea, lo contrario que el término *elche*» (Maíllo 2013: *s. v. enaciado*); b) en Oudin 1607 con *tornadizo* se hace referencia específicamente al judío bautizado (*s. v. enaziado* o *tornadizo*, «ce mot de *tornadizo* se prend aussi pour vn Iuif batisé»), algo que se repite en Vittori 1609 («giudeo battezzato»); c) sin embargo, para Covarrubias (1611), se llama *tornadiço* al judío, gentil o pagano que se ha vuelto cristiano, aunque añade que puede aplicarse también al apóstata reconvertido y al cristiano renegado (los diccionarios documentan también «cristiano tornadizo»: todavía ejemplifica así el *DLE* de 2014). Lo que está claro es que el propio contenido de *tornadizo* conllevaría forzosamente una carga enorme de rechazo, si la conversión era a otro credo y, de suspicacia, si era al propio.

polvo» (Palabras que Juan de Lucena pone en boca de Alonso de Cartagena en *De vita beata*; *apud* Pastore 2010 [2004]: 92).

En Nebrija, Oudin, etc. *marrano* solo se define con el significado de 'puerco' (unas veces se aclara que se refiere a un cerdo de un año de edad, o a un cerdo castrado, etc.), pero hasta Rosal (1601) y Covarrubias (1611) no se vincula su significado con el de judío recién convertido, porque, todavía en Guadix (2005 [1593]), *marrano* «llaman en España a el puerco que no naçe del tiempo que otros lechones en la lechigada, y *marrano* también llaman en Italia a el mal christiano que guarda mal la ley de Dios y preceptos de la Sancta Madre Iglessia»: mientras en Guadix es el italiano la lengua en la que *marrano* sirve para censurar una conducta religiosa (no específica de los judíos), para Rosal es un término con el que los moros llaman a los judíos (no se aclara por completo si motejándolos de algo, o no) y relaciona su etimología con el significado «recién convertido» y, en Covarrubias, la entrada del *Tesoro* comienza ya con «es el recién convertido al cristianismo y tenemos ruin concepto de él, por haberse convertido fingidamente».[134] En Stevens (1706), «by this name they also call the Jews, or those of them that pretend to be converted, and are only counterfeits, which is no other than calling them swine from the aversion to that beast», pero en *Autoridades* (1726-1739) el matiz ya es otro: *judío marrano* «es decir lo mismo que judío descomulgado» y se dice que *marrano* «no tiene mucho uso» en el sentido de 'maldito o descomulgado'. En Terreros (1786-1793) se introducen dos nuevas notas: que también se usó «por desprecio contra los moros»[135] y que «lo llaman aun a los judíos por alusión a la cola

134. Como es bien sabido, en la actitud de los cristianos viejos ante los conversos, resultaba muy difícil deslindar el recelo religioso del resentimiento social: «Y guardeos Dios del villano / quando assi esta lleno y rico / y no menos del marrano / favorido y muy ufano / que todo el mundo le es chico» (Horozco 1986 [p. 1558-a. 1580]): n. 1.237).

135. Todavía en 1680, en el *Dictionnaire Français*, Pierre Richelet define (*s. v. maranes*) el equivalente de *marrano*: «Terme injurieux dont nous apellons les Espagnols & qui signifie *Mahometan*». En Caro Baroja (1985: 517-518), se encuentra el

de que los motejan». Domínguez (1853), que no hubiera desaprovechado la ocasión de posicionarse ideológicamente ante un término controvertido, se limita a remitir a la Academia para la acepción «maldito descomulgado», que se presentaba como anticuada desde *Autoridades*. Gaspar y Roig (1855) recuerda que «se decía injuriosamente». Las acepciones (todas ellas compartidas con *cerdo*), de 'sucio' y 'glotón' no aparecen en las obras lexicográficas hasta bien entrado el siglo XIX; y lo mismo sucede con la de persona «que se porta mal o bajamente» (Zerolo 1895). De hecho, *marranada* 'cochinada' aparece en 1899 y hasta el *DRAE* de 1970 no se define como 'suciedad moral, acción indecorosa o grosera'. Del derivado *marrandiez* (Asensio 1952, *apud* Domínguez Ortiz 1988: 27) no ha quedado constancia de momento en las bases de datos, ni en las obras lexicográficas; si fuera un sustantivo deadjetival en *-ez*, formado sobre *marrano*, deberíamos encontrarnos *marranez* (sería un sinónimo de *marranería*); pero ¿no podría ser una creación jocosa e injuriosa que imitara un apellido patronímico?, en ese caso, sería más esperable que se hubiera pronunciado con hiato: *Marrandíez*, como *Díez*.

También se llamaba *judío* (sin especificación alguna) al converso, pues, como aclara Rosal (1601, *s. v. judío*), «Esta palabra judío dice el vulgo en Castilla por denuesto a los descendientes de judíos, como el aragonés llama moros a los que de moros descienden; ambos usan de rigor, y más propriedad guarda el andaluz, que al descendiente de judío llama confeso, y al que deciende de moros morisco». También el fraseologismo mencionado en el apartado anterior, *Achacoso*

epígrafe «El "marranismo" como teoría» y, según esta teoría, el criptojudaísmo de muchos conversos hacía que fuera de España a veces se considerara que había «una gran dosis de hipocresía en el comportamiento general de los españoles». También Iribarren (1994 [1955]: *s. v. marrano*): «el crecido número de españoles tildados de judaizantes o de mahometismo hizo pensar en Europa […], que los españoles, a consecuencia de su largo contacto con los pueblos semitas, eran sospechosos cristianos. En Francia, en Italia, en Alemania y hasta en Holanda, aquellos españoles fueron llamados "marranos", y luego, todos los españoles cayeron bajo el deshonor del vituperio».

como judío en sábado (para, disimuladamente, no tener que trabajar) revela que se seguía llamando *judío* al converso.

Surgieron además expresiones pluriverbales con sustantivos especificados, como suele suceder cuando se necesita designar alguna realidad nueva: *cristiano nuevo*, *cristiano nuevo de judío*, *nuevo cristiano de nación de judíos*, *judío bautizado*, *convertido/converso de judío*, *bautizado de pie*. El que arraigó y se mantuvo con más éxito fue, con toda evidencia, *cristiano nuevo*[136] y, contra toda lógica, como lúcidamente comenta Rosal (1601, *s. v. judío*):

> Y en esta materia es cosa dura, que apenas nos hemos servido de una ropa un año, y ya es vieja; y apenas ha cumplido un hombre quarenta años, y le llaman y aun es viejo; y esta pobre o rica gente no acaba de envejecer aunque tengan diez abuelos christianos, ni el tiempo hace en ellos el estrago que en las demás cosas.

El término *judeo-converso* o *judeoconverso* es reciente: no aparece en ninguno de los repertorios reproducidos en el *NTLLE*, ni en los del *NTLE*. En el *DRAE* de 2001 y en el *DLE* de 2014: «Converso procedente del judaísmo. U.t.c.s.» Para Carrete (1992: 15), «el judío de religión mosaica que, por cualquier circunstancia, cambia su religión por otra, casi siempre por la cristiana mediante el bautismo». El compuesto *judeoandalusí* registrado en el *DVUA* (1994)

---

136. Compuesto sintagmático ya presente en Alcalá 1505; para Covarrubias (1611), alude al que tiene raza de moro o de judío; en Tejeda 1629, «descendants des iuifs»; en Sobrino 1705, «les mores et les juifs qui se sont convertis depuis le recouvrement d'Espagne»; en Stevens 1706, «a new Christi[a]n, that is, who is either himself a convert, or descended from Moors or Jews»; en *Autoridades* (1726-1739), la definición es claramente cristianocéntrica: «El que ha poco tiempo que es Christiano, u desciende de Judío, Moro o Gentil, que se convirtió a nuestra sagrada religión, recibiendo el santo bautismo, que es la puerta por donde se entra a ser christiano», pero las siguientes ediciones del diccionario académico (a partir del *DRAE* de 1780) presentan una definición mucho menos subjetiva, mantenida hasta la edición de 2001: «El que se convierte a la religión cristiana, y se bautiza siendo adulto». Se mantiene en el *DLE* de 2014 con algunos retoques, como la adición de restricción diacrónica: «Persona que se convertía a la religión cristiana y se bautizaba siendo adulta».

solo se define como adjetivo «Perteneciente o relativo al judío de origen andalusí», sin que nada permita suponer alguna diferencia religiosa por razón de esa procedencia.

Como veíamos *supra*, el mundo de los conversos estaba vinculado desde bastante antes de la expulsión a las actividades de la Inquisición y esto se mantuvo así durante largo tiempo,[137] por lo que todo el vocabulario relacionado con las prácticas inquisitoriales, comentado allí, podría haberse incluido en este subapartado dedicado a los conversos. Y, dado que el converso siempre resultaba sospechoso de judaizar, el léxico relativo a conversos coincide en muchos términos con el relacionado con los judaizantes.

Los estudios actuales usan *chueta* para referirse al converso de las Islas Baleares,[138] pero la palabra no figura en ninguno de los diccionarios recogidos por el *NTLE*, lo cual parece indicar que no se ha sentido como voz genuina del castellano hasta la época contemporánea,[139] en la que obviamente suele significar 'descendiente de judío

137. «La expulsión de los judíos en 1492 no detuvo la persecución de los conversos por la Inquisición. La represión inquisitorial pasó por tres etapas claramente definida»: la primera llegó hasta 1530 y fue la más violenta; a partir de 1530 «el viejo problema religioso se convirtió en un problema social»: «lo que estaba en juego no era la práctica oculta de la religión judía por unos determinados conversos, sino el planteamiento racista de la limpieza de sangre, generalizado a partir de la adopción del estatuto de limpieza de sangre por la Iglesia de Toledo (1547-1555)»; la tercera etapa comienza en 1580, fecha de la unión de Portugal, «al instalarse un importante número de conversos portugueses en Castilla», los cuales habían mantenido sus tradiciones religiosas en mucho mayor grado que los conversos españoles y quizá por eso mismo «fueron vistos con desconfianza y considerados como elementos extraños» (García Cárcel 2008: vol. iv, 305-308). Alonso Hernández, en su glosario a Horozco (1986 [p. 1558-a. 1580]: 853), explica *enjuino* como «con sangre u origen judío»; es voz que no hemos conseguido localizar en ninguna obra lexicográfica, pero Horozco la utiliza en la glosa a dos refranes (nn. 1.965 y 2.736): «aquella gente malina / judaica, mala enjuyna / que a Xhristo crucificaron» y «En mas tiene el vizcayno / ser un hombre hijo de algo / y christiano biejo y fino / que rico siendo enjuino / aunque mas pobre que un galgo».

138. Por ejemplo: «En Mallorca, de 1488 a 1535 fueron procesados 769 chuetas, de los que casi el 70% fueron condenados a muerte» (García Cárcel 2008: vol. iv, 305).

139. La primera documentación lexicográfica es del *DRAE* de 1899: «Nombre que

converso', no 'judío converso'. La historia de los chuetas presenta características diferentes a las de los conversos peninsulares:

> Y hasta la última década del xvii, o sea, más de dos siglos después de la *conversión general* de los judíos de Mallorca (en el año 1435), los vecinos de ese *ghetto*, católicos cristianos en lo exterior, siguieron casi todos creyendo y observando en secreto la antigua ley de Moisés. Aunque al terminar el siglo xvii dejó de existir […] la secreta comunidad judía de la calle del Sagell, el barrio mismo, en el centro de la capital, siguió siendo un verdadero ghetto para las nuevas generaciones de descendientes de conversos, o sea, «los chuetas». Unas trescientes o cuatrocientas familias permanecieron allí confinadas durante todo el siglo xviii y, de hecho, hasta bien entrado el siglo xx. Esos descendientes de los reos que por «delitos de judaísmo» habían sido penitenciados o quemados en los autos de fe de 1679 y 1691, *inhabilitados* por el Santo Oficio, constituían una casta de sangre «impura», excluida de casi todos los oficios, privada de derechos civiles y sometida a la más estricta segregación. Y la segregación, así como la discriminación social, perduraron aún mucho tiempo después de que oficialmente les fueron restituidos a «los individuos de la calle» sus plenos derechos civiles. (Selke 1980: 11-14)[140]

En efecto, fueron conocidos por *los de la Call* o *los de la Calle*. Es uno de los casos en los que se ve con nitidez que la segregación

---

se da en las islas Baleares á los que se suponen descendientes de judíos conversos», definición mantenida igual o con cambios ínfimos en Pagés (1904), Alemany y Bolufer (1917), Rodríguez Navas (1918) y todas las ediciones del *DRAE* hasta la de 1992; eliminan la nota de distanciamiento («se suponen»), que era necesaria y pertinente, la edición del *DRAE* de 2001 y la del *DLE* de 2014: «Bal[eares] Descendiente de judíos conversos».

140. Pedemonte (1988: 193), que no cita el trabajo de Selke (1980), insiste en que chuetas no son todos los descendientes de los judíos conversos de Mallorca sino solo una parte de ellos, que por varias razones, fueron diferenciados como grupo: ocupaban el Call, «como por antonomasia era llamado en las ciudades de la corona de Aragón, el barrio de los judíos» (*ibid.*: 194). Sin embargo, Selke (1980: 13) aclara que «El *Call* […] dejó de existir como *aljama* a partir de la conversión general de 1435; pero fue bastante más tarde, probablemente no antes de mediados del siglo xvi, cuando se trasladó a los cristianos *nuevos* del barrio de Calatrava al más céntrico del Sagell, a fin de facilitar la vigilancia inquisitorial». De ahí que fueran nombrados en los documentos inquisitoriales como «los vecinos de la Calle (del Sagell)».

física, a la larga, es el factor más determinante, mucho más que las diferencias doctrinales e incluso que las diferencias en la conducta y las costumbres.

Judaizantes

(Unidades léxicas citadas: *judaizante*, *judaizar*, *hebraizante*, *hidalgo cansado*, *cristiano cansado*, *cristiano fingido*, *criptojudío*, *criptojudaísmo*, *Dio* o *Dío*; véanse también *malsín* y todos los términos mencionados *supra* en el apartado dedicado a la Inquisición)

En principio, «hay que distinguir entre la reconversión al judaísmo, que sólo era factible en ciertos enclaves de tolerancia fuera de la Península Ibérica y sus posesiones, y la reversión a la judaización, que se daba de tanto en tanto entre cristianos nuevos» (Gitlitz 2003 [1996]: 497).

Y es que todavía en el siglo xviii algunos grupos de conversos peninsulares intentaron abandonar España para instalarse en el barrio de Saint Esprit en la Bayona francesa: «Esa localidad, llamada por la comunidad judaica la *villa grande*, contaba entre sus principales atractivos ofrecer la posibilidad de practicar libremente la fe mosaica» (Torres Arce 2009: 187).

Pero la situación más frecuente era volver al judaísmo en secreto. Así pues, *judaizante* es la denominación para quien sigue practicando ritos del judaísmo, pese a haberse convertido al cristianismo.[141] Aparece por primera vez en Franciosini (1620) y después ya en *Autoridades* (1726-1739), con definiciones que solo resultan inteligibles a la luz de un criptojudaísmo de todos conocido. «El verbo "judaizar" se emplea en la ley de expulsión de los judíos del 30 de marzo de 1492» (Caro Baroja 1985: 507), pero es palabra defini-

141. En Selke (1980), se repite en numerosas ocasiones que los chuetas se referían a sí mismos como *observantes*: «passeándonos uno con otro nos declaramos por observantes» (*ibid.*: 260). Se consideraban, pues, observantes y seguidores de la ley de Moisés.

da en muchos diccionarios de manera igualmente opaca; algo más clara es la definición que brinda Terreros (1786-1793): «Retener o ejercitar alguna cosa de los ritos judaicos». La del *DRAE* de 1817, «Seguir u observar en algunos puntos la religión de los judíos», es repetida en Núñez de Taboada (1825), *DRAE* de 1832, 1837 y 1843, Salvá (1846) y *DRAE* de 1852. Mucho más explícita y transparente es, como era de esperar, la de Domínguez (1853): «Pecar de judío, propender al judaísmo, seguir u observar en algunos puntos o en algunas cosas la religión de los judíos; participar en las creencias judaicas; aprobar alguna de ellas contraria al catolicismo, etc.».[142]

El *DRAE* de 1869 propone una nueva definición: «Abrazar la religión de los judíos, practicar pública o privadamente ritos y ceremonias de la ley judaica», la cual van a repetir muchos diccionarios durante más de cien años.[143] No obstante, quedan definiciones casi incomprensibles como la de Toro y Gómez (1901): «Practicar el judaísmo», pues hay que suponer *sin ser judío*; en Pagés (1914), *judaizar* parece identificarse con convertirse al judaísmo, pues define «Abrazar la religión de los judíos» y, aunque en una segunda acepción, repite la del *DRAE* («Practicar pública o privadamente ritos y ceremonias de la ley judaica»), aduce una cita en la que se acusa de judaizar a un judío (!).[144] Por fin, en las dos últimas ediciones

142. Brinda también una curiosa segunda acepción: «Echarla de judío, alabarlos, preciarse de tal, habiendo nacido cristiano».
143. El *DRAE* de 1884, Zerolo (1895), los *DRAE* de 1899 y 1914, Alemany (1917), los *DRAE* de 1925, 1927, 1936, 1939 y 1947. En el *DRAE* de 1950 se elimina «pública o privadamente», pero se repone en los de 1970, 1984 y 1992. Resulta en extremo interesante que el diccionario recoja el mismo sintagma que aparece tantas veces en la documentación inquisitorial: «ritos e ceremonias de la ley de los judíos» (v. Nevot Navarro s. f.). También en Moliner (1966 y 2007): «Practicar públicamente o en secreto ritos o ceremonias de la ley judía», aunque, como Pagés (1914), desglosa como acepción independiente «Abrazar la religión de los judíos».
144. «La inquisición en Portugal quemó a un judío, que hacía sainetes, no por hacer sainetes sino por haber judaizado» (Menéndez Pelayo), cita que solo tiene sentido si el llamado judío era en realidad un converso.

del diccionario académico (2001 y 2014) encontramos el contorno esperable para *judaizar*: «2. Dicho de un cristiano: Practicar pública o privadamente ritos y ceremonias de la ley judaica».

Quien reincidía en la judaización era considerado relapso: «En el Tribunal de la Fé se llama assí al que abjurando una vez, vuelve a cometer el mismo delito» (*Autoridades* 1726-1739: *s. v. relapso*).

Los relapsos constituyeron «casos excepcionales» hasta 1391, pero la situación cambió por completo con las conversiones en masa que se produjeron en esa fecha (Gitlitz 2003 [1996]: 27).

Hubo denominaciones irónicas, como *Hidalgo cansado*: «al sospechoso de serlo [de judaizar] se le llama a veces "hidalgo cansado", por su vinculación real o supuesta a la «"vieja" ley mosaica» (Simón Palmer 1997: 321); de hecho, recriminar la falsedad en la conversión se convirtió casi en un lugar común, como vemos en Gonzalo Fernández de Oviedo, en *Las Quinquagenas de la nobleza de España* (siglo XVI, estanza XLV, *apud* Caro Baroja 1985: 506): «Suelen los que no andan derechos en la fe, con nombre de christiano fingido tener otro secreto de judío, o moro, en lo interior y en sus obras; haziendo de blanco prieto, mostrándonos la corteza, dando a entender una cosa por otra».

En cuanto a *hebraizante*, según el *NTLE* (2007), solo se registra en un diccionario bilingüe antiguo (y solo con equivalencia homonímica, sin verdadera definición), no figura en *Autoridades* (1726-1739). En el *DRAE* de 2014, sí se registra, pero no se define como sinónimo de *judaizante*; sin embargo, en Moliner (1966 y 2007): «Se aplica a los que practican la religión judía. ~ Judaizante. Particularmente, a los que la practicaban en secreto habiéndose *convertido aparentemente al cristianismo».

Los términos *criptojudío* y *criptojudaísmo* no aparecen ni en el *NTLE* ni en el *NTLLE*, pero son muy usados por los historiadores desde hace bastante tiempo:

> Para la mayoría de las familias criptojudías, el proceso que acabó conduciéndolas a la plena ortodoxia católica tuvo más de evolución que de conversión. El punto en el que algunas dejaron de ser criptojudías nos resulta

> hoy imperceptible; en otros casos los documentos nos permiten vislumbrar los momentos críticos. A menudo se producen en torno a un adolescente que se debate entre una y otra fe y entre lealtades familiares divididas. (Gitlitz 2003 [1996]: 490)[145]
>
> Desde la década de 1450 y durante dos siglos y medio fue corriente hallar conversos a medio asimilar que practicaban elementos de ambas religiones. (*ibid.*: 488)

Hemos comentado ya la preferencia de judíos, conversos y judaizantes por la forma *Dio* (escrito a veces con acento gráfico *Dió*) o *Dío* frente a *Dios* (v. *supra*):

> Algunos judíos españoles y conversos de la primera generación tendían a subrayar esa naturaleza unitaria de Dios llamándole «El Dió». Aunque la palabra «Dios» procede del latín Deus, nominativo singular, los judíos y judaizantes españoles consideraban la s indicativa del Dios cristiano tripartito o plural. En la literatura de los siglos xv y xvi el empleo de «El Dió» era una manera abreviada de indicar tendencias judaizantes o ascendencia hebraica. (Shepard 1982, *apud* Gitlitz 2003 [1996]: 112)

En el *Glosario de voces aljamiado-moriscas* (1994: *s. v. Dío*), se presenta así: «Forma etimológica del acus[ativo] latino *D e u m* (> *Dío*). Es la solución del judeo-español frente a la acepción más generalizada *Dios* (< *D e u s*)». Sin embargo, es preferible pensar en una forma regresiva sobre el romance *Dios* y no en una evolución desde distinto étimo, porque, realmente, en español, la tendencia a reinterpretar la *-s* final de cualquier sustantivo como morfo de plural cuenta con una larga tradición, como puede comprobarse en el reanálisis de ciertos sustantivos invariables en cuanto al número: el singular y plural *metrópolis* ha pasado al doble singular *metrópoli* o *metrópolis* con plural *metrópolis* y el mismo proceso está siguiendo *microcosmos* (v. *DLE* de 2014 para ambos casos);[146] y en el caso de *Dio* o *Dío*

145. Se lamenta Caro Baroja (1985: 506): «me ha reprochado, entre otras cosas, el haber utilizado mucho el concepto de "criptojudaísmo". ¡Como si yo lo hubiese inventado! Son autores del siglo xvi y los mismos judíos los que en otro tiempo dieron a conocer la existencia de grupos crípticos […]».

146. También los vulgarismos como *#una carie* señalan esa predisposición a identificar una *-s* final como morfo de plural.

existía una razón semántica (doctrinal) por la que rechazar esa *-s* final. No obstante, dado que el Tetragrámaton funcionaba por antonomasia como el nombre de Dios en hebreo, podría haberse esperado la aceptación, e incluso la preferencia, por un término de cuatro letras para nombrar a la divinidad en español. Teniendo en cuenta que no existía una forma típica de hablar que permitiera reconocer a los judíos por la pronunciación, la sintaxis o el vocabulario[147] (a diferencia de lo que pasaba con muchos moriscos, por ejemplo), esta variante sin *-s* facilita una información diastrática sumamente interesante desde el punto de vista del vocabulario, y caló incluso en la paremiología: «Anuncia, que el Dió dará».— M[al Lara], 1568, *apud* Martínez Kleiser 1953, n. 8.043], con la siguiente glosa: «Dicho por un judío a su hijo para reñirle por imitar a cojos y mancos».

Era habitual que usaran *Dio* o *Dío* en los juramentos —*Juro al Dio*, *Por el Dio vivo y verdadero*, *Por el Dio de Abrahán*— y también en las chanzas (Nevot Navarro s. f.: 24 y 26). Hasta parece haberse usado *dio* como sinónimo de *judío* (en este caso se preferiría la pronunciación con hiato: *dío*) en una formación similar a la de los usos progenéricos o a la de los sobrenombres basados en una palabra o expresión muy repetida:

> «La faca del dio corrio y cayo»: No deja de dar placer / a qualquier hombre en mirallo / viendo algun judio correr / puercamente y caer / de la faca o del cavallo. / Y uno que se arremango / a jinetear un dia / yendo en la faca del dio / quiso correr y cayo / [¡] que gentil geneteria [!] (Horozco 1986 [p. 1558-a. 1580]: n. 1.411)

147. No obstante, Carrete (1991: 31) documenta el verbo *adonar* ('proteger Adonai con su presencia'), derivado, por tanto, de *Adonai*: «Perhaps, also, it should be viewed as a posible linguistic *revancha*: this word, *adóname*, constitutes part of the free, simple language of de Castilian *judeoconversos*». Ni en el *NTLLE*, ni en el *NTLE* figura obra lexicográfica alguna que registre este verbo (el *DRAE* de 1933 registra un *adonar*, pero es variante de *donar*). También se consideraba propio de judíos o de judeoconversos utilizar «En el nonbre de Dios Padre, que crío / crió el cielo» en vez de «En el nombre de Dios Padre, que creó el cielo» (v. Carrete 1991: 31-32), pero realmente son muy escasas las voces restringidas diastráticamente por ser propias o exclusivas del habla de judíos o judeoconversos.

Cristianos

(Unidades léxicas citadas: *cristiano*, *-a*, *cristianillo*, *-a*, *cristiandad*, *cristiano verdadero*, *cristiano viejo*, *cristiano lindo*, *cristiano limpio*, *cristiano rancio/rancioso*, *cristianísimo*, *-a*, *aljamiado*, *-a*, *cananeo*, *-a*,[148] *cristianiego*, *-a*, *acristianar*, *acristianado*, *-a*, *acristianamiento*, *acristianadamente*,[149] *ley de Cristo*, *anticristo*, *seudocristo*, *cristianamente*, *católico*, *-a*, *catolicísimo*, *-a*, *católicamente*, *papista*…)

En Covarrubias (1611: *s. v. Cristo*): «Cristiano, el que sigue a Cristo y le imita, baptizado en nombre del Padre y del Hijo y del Espíritu Santo; y tiene y cree lo que tiene, cree y enseña la santa Iglesia Católica Romana; pero no se ha de contentar el cristiano de serlo en sola Fe, sino en Fe y Caridad».

Cristiano funcionaba ya en la baja Edad Media hispánica como una especie de término no marcado, porque para entonces *moros* y *judíos* (así como *conversos* de ambos) designaban ya a minorías, muy probablemente sentidas como tales por sus propios integrantes. Desde el punto de vista morfológico, la preponderancia de los seguidores de la «ley de Jesucristo» explica la proliferación en español de derivados y de compuestos en torno a *cristiano*, pero sobre todo explica la importancia que alcanza su adjetivación:

- Evidentemente, con algunos adjetivos se formaron compuestos sintagmáticos, es el caso de *cristiano viejo*[150] o de sus sinónimos

148. Selke (1980: 115) transcribe una testificación, según la cual, «“dicen que son cananeos los christianos viejos”. Este apelativo les parecía particularmente ofensivo porque se creía generalmente que “cananeos” se derivaba de *can*, perro». Reinterpretar como ‘derivado’ (entendido en sentido amplio) una palabra preexistente de otro origen no es algo del todo inusual en el lenguaje político informal, por ejemplo, para designar a miembros de algún partido o sindicato: *cocos* (‘miembros de CC. OO.’), *peceros* (‘miembros del PC’), etc.

149. Estos últimos en el *Diccionario Histórico*, algunos sin registro lexicográfico previo.

150. Covarrubias (1611: *s. v. Cristo*): «*Cristiano viejo*, el hombre limpio que no tiene raza de moro ni de judío». Las minorías religiosas usaron a veces otras denominaciones, así, el *Dic. His.* (1951-1996: *s. v. aljamiado*) propone como primera

cristiano limpio[151] y *cristiano lindo*[152] en los que se aprecia cómo lo que parecía adjetivación calificativa debe ser interpretada, por el contrario, como pura adjetivación relacional: *cristiano viejo*, *cristiano lindo* y *cristiano limpio* sirven para aludir a un tipo de cristiano, a quien lo era 'de siempre' y, por tanto, a quien era cristiano no dudoso, lo cual implicaba de inmediato que había cristianos 'no de siempre', es decir, cristianos dudosos, no legítimos.[153]

– Más significativa todavía es la adjetivación adverbial de cristiano: en *cristiano verdadero* (ya en Nebrija ¿1495?) o *verdadero cristiano*, el adjetivo no modifica la extensión del sustantivo (no dice cómo es o cómo está ese cristiano, ni de qué clase es) sino su intensión, pues señala que es de verdad cristiano. Y, con *cristiano*, los adjetivos calificativos *bueno* y *malo* se identifican también con los adjetivos adverbiales *verdadero* y *falso*. Como vemos en Covarrubias (1611: *s. v. católico*), a principios del siglo xvii está ya afianzada la identificación del verdadero cristiano con el católico: «católico, el verdadero cristiano».[154] En los Siglos de Oro,

acepción de este vocablo: «En el ambiente de los moriscos granadinos, cristiano viejo» y aduce una cita de Pedro de Alcalá (1505): «Ca assí como los aljamiados (o cristianos viejos) pueden […]».

151. Covarrubias (1611: *s. v. limpio*): «Limpio se dice comúnmente el hombre cristiano viejo, sin raza de moro ni judío».

152. «Cristiano *lindo* es lo mismo que cristiano limpio. La palabra era corriente en el siglo xv; después cayó rápidamente en desuso. R. J. Cuervo impugnó la derivación *limpidus* > *lindo*, proponiendo en su lugar otra basada en *legitimus* […] que […] en opinión de Menéndez Pidal, "es, en realidad, impecable"» (Domínguez Ortiz 1988: 25-26). *Cristiano rancio* parece ser otro compuesto de igual significado, pues encontramos en Covarrubias (1611: *s. v. rancio*): «Rancioso, lo que de puro añejo está rancio, como el vino; y el cristiano viejo, rancio»; no hemos podido confirmar lexicográficamente este compuesto, pero Covarrubias lo usa también *s. v. judío* y, pese al significado original del adjetivo, no parece ni mucho menos obvio que suponga peyoración.

153. El término *veterocristiano* es formación moderna que usan algunos historiadores como sinónimo de *cristiano viejo* (véase, por ejemplo, Valdeón 2000: 89).

154. No obstante, el registro lexicográfico de *papista* al menos reconoce la pers-

era frecuente «jurar como católico cristiano» («así como el católico cristiano cuando jura, jura o debe jurar, verdad, y decirla en lo que dijere»; Cervantes: *Don Quijote*, parte 2.ª, capítulo xxvii); es una ordenación singular en la que —creemos— el segundo elemento no está restringiendo la extensión del primero —como se haría en la actualidad diciendo *cristiano católico*— sino reafirmando su intensión (al estilo de *nunca jamás* o de *café café*).

- La impresionante ampliación referencial de *hereje* corre pareja al cuestionamiento de la intensión de *cristiano:* casi todo el mundo es sospechoso de ser falso cristiano (por supuesto, judeoconversos y conversos de moros, y también cristianos viejos cuya conducta se considere, en algún sentido, poco o nada cristiana) y, con toda claridad, luteranos, calvinistas, y demás protestantes, judaizantes, criptomusulmanes, ateos, hechiceros y brujos son considerados falsos cristianos y malos cristianos; incluso los no cristianos acaban siendo conceptualizados como herejes: los judíos y los musulmanes por empecinarse en la no conversión, y los idólatras y paganos coetáneos simplemente por no ser cristianos y quizá en el futuro o ya de hecho resistirse a ella.
- El sintagma *fieles cristianos* se entendía entonces como adjetivo calificativo/adverbial + sustantivo (a diferencia de cómo se entiende en la actualidad: sustantivo + adjetivo de relación).

La intensión de *cristiano* podía modificarse también recurriendo al diminutivo desdeñoso *cristianillo*:

---

pectiva de los no católicos: «Papista, es un término con que los herejes nos señalan a los católicos, y en ello nos hacen mucha honra, aunque ellos nos lo digan por afrenta» (Covarrubias 1611: *s. v. papa*). En cualquier caso, la escisión de los protestantes (sumada a la previa de los ortodoxos) convirtió *cristiano* en un hiperónimo, es decir, en un término más abarcador que *católico* y, por tanto, usado y adjetivado de otra forma y con otros propósitos; y en el ámbito católico eso se ha mantenido hasta el día de hoy, como puede verse en Bartkowiak-Lerch (2010). Baste recordar que Isabel y Fernando y sus sucesores eran reyes *católicos*, mientras que los reyes de Francia eran *cristianísimos*.

> Tan inclinados estamos / a buen comer y cenar / que si un dia ayunamos / en quatro segun quedamos / no nos podemos hartar. / Y assi no me maravillo / que digan como diran / pues que pueden bien deçillo / quando ayuna el xhristianillo / tres dias malos para el pan. (Horozco 1986 [p. 1558-a. 1580]: n. 856)[155]

Y, por supuesto, ocurre lo mismo con la prefijación mediante *(p)seudo-* en *seudocatólico*: «*Seudocatólico, ca*. Adj. Que finje amor al catolicismo, sin tenerlo realmente. Sustantívase por el católico falso, ó por el mal cristiano» (Domínguez 1853: *s. v. seudocatólico*; repetido textualmente en Salvá 1879 y, de manera abreviada, en Zerolo 1895).

No es fácil encontrar una motivación religiosa *stricto sensu* para explicar la importancia concedida a la *limpieza de sangre*, concepto también de complicada definición desde el punto de vista étnico o antropológico.[156] De lo que no puede dudarse es de cómo condicionó las relaciones sociales: cualquier tacha en la limpieza de san-

155. Vemos que, aunque según el *DRAE* de 1803, *cristianillo* era el «nombre que daban los moros por desprecio a los cristianos», también podían usarlo desdeñosamente los mismos cristianos. Por otro lado, la carga semántica meliorativa implícita en *cristiano*, *-a* explica los dos significados tácitamente positivos de *cristianamente* que reconoce Santos Río (2003): «De manera cristiana, de acuerdo con las ideas y prácticas cristianas» y «Desde un punto de vista cristiano (referido al conjunto de concepciones, hábitos y normas del cristianismo)»; por esta razón, no es raro que *cristianamente* se entienda todavía hoy como 'con la máxima exigencia humana, moral o ética' (más todavía que *humanamente*, *moralmente* o *éticamente*); en *Autoridades* (1726-1739: *s. v. christianamente* y *christianíssimamente*): respectivamente, «Rectamente, con christiandad, y lo mismo que con charidad y verdad. [...] Vale también religiosa y devotamente, con verdadera piedad y virtud christiana», y «Muy christianamente, con grande religiosidad y christiandad». Para *católicamente*, Santos Río (2003) no incluye una acepción como adverbio de punto de vista, pero sí dos acepciones como adverbio de modo: «De manera católica, conforme a los dogmas y costumbres del catolicismo» y «Bien, de buena manera, con buen resultado, en buen estado». El valor positivo era antes mucho más evidente, como se aprecia en la definición de *cathólicamente* en *Autoridades* (1726-1739): «Religiosamente, con ánimo y espíritu verdaderamente christiano, segura y fielmente».

156. «No fueron las altas clases, sino las humildes, quienes primero valoraron la *limpieza de sangre*, la pureza de la fe y la ascendencia incontaminada como factor de distinción social. Que en esta actitud se mezclaran motivos no estrictamente religiosos no quita nada de fuerza a este hecho» (Domínguez Ortiz 1988: 27).

gre podía poner en peligro una promoción profesional, un enlace ventajoso, una admisión honorífica: así glosa Horozco (1986 [p. 1558-a. 1580]: n. 1.783) *Mas daña un poco de marrano que adova mucho de xhristiano*:

> Ser uno xhristiano viejo
> en mucho se tiene oy dia
> para entrar en un colegio
> una audiencia o un consejo
> un cavildo o cofradia.
> Porque como que si a hecho
> van los hombres tan polutos
> se an estatuydo y hecho
> para entrar por mas estrecho
> ordenanças y estatutos.
> Y como en esto convenga
> no tener cosa de avieso
> quedarase a Dios mantenga
> por muy poquito que tenga
> de marrano o de confeso.

Varios términos funcionaron desde bastante pronto como colectivos (sobre todo, para 'conjunto de fieles cristianos', pero también para 'conjunto de países cristianos'): *cristiandad*, *cristianismo* («algunas veces sinifica la Iglesia Católica de todos los fieles; como paganismo, todos los paganos que están fuera della y de su unión», Covarrubias 1611: *s. v. Cristo*) e *iglesia*:

> Este término Iglesia es común al uno y otro Testamento, como consta de muchos lugares de todos los libros del Testamento Viejo. Pero hase de advertir que aquella Iglesia se llamó Sinagoga, que aunque sinifica congregación, dice menos que Iglesia, porque Iglesia se entiende de la congregación de hombres, convocados y llamados, pero la Sinagoga del ayuntamiento de cualesquiera, ora sean hombres, ora brutos, ayuntados en uno, [...] los que vienen convocados y llamados vienen de voluntad y movidos por razón, los congregados y ayuntados constreñidos, que pertenece más a los brutos que a los hombres. (Covarrubias 1611: *s. v. iglesia*)

Según la doctrina católica, el bautizo es el sacramento que señala inequívocamente al cristiano, al *cristianado*, porque solo puede considerarse tal el bautizado, aquel, que por haber recibido el bautismo,

ha borrado la mancha del pecado original: «Todos los niños que mueren sin bautizar antes de haber llegado al uso de razón, "aunque gentiles, iudios i moros", aunque sean hijos de los herejes o de infieles, van al limbo cuando mueren y, al llegar el juicio final, quedan al margen del destino de los bautizados» (Roa 1630: 87-100).

Para los cristianos era el rito fundamental (*cristianar* es «bautizar, hacer a alguno cristiano, dándole el sacramento del Bautismo», Covarrubias 1611: *s. v. Cristo*),[157] pero para los no cristianos que se bautizaban podía no suponer demasiado, sobre todo, si, como sucedía en tantas ocasiones, no se llevaba a cabo un verdadero adoctrinamiento en los postulados de la fe cristiana. A los cristianos les parecía que, una vez bautizados, ya tenían que estar convertidos, pero parece más acorde con la realidad considerar *convertirse* un verbo atélico o al menos concebirlo como alusivo a un proceso (más o menos largo, según los casos) y no a un cambio de estado puntual.

Son varios los adjetivos relacionados: la misma voz *cristiano* y las actualmente desusadas *cristianego*, *cristianiego*, *cristianesco*. Alguna vez se ha usado *cristianego* como 'lengua castellana', en oposición a *hebraico* como 'lengua hebrea':[158] esta identificación entre lengua y confesión religiosa no deja de ser significativa;[159] también ya en Cervantes *hablar cristiano* 'hablar castellano': «Por su silencio imaginario que, sin duda alguna, debía de ser mora y que no sabía hablar cristiano» (*Don Quijote*, parte I, capítulo XXXVII).

Expresión equivalente a la actual *hablar en cristiano* 'hablar en castellano y/o de manera inteligible'.

157. Y «*cristianismo*, si se toma por el acto de bautizar, vale lo mesmo que bautismo» (Covarrubias 1611: *s. v. Cristo*).

158. En la documentación de Nevot Navarro (s. f.): «tomó mochachos asý de christianos como de moros e judíos, a enseñar leer; e a los judíos enseñaua hebraico e a los christianos, christianego».

159. Como bien se lamentaba Francisco Núñez Muley en su *Memorial* (1566, *apud* Carrasco Manchado 2012a: 394), nada tiene que ver profesar un credo religioso con hablar en una lengua o en otra.

Interesan los verbos de valor causativo: el ya mencionado *cristianar*, que era el más frecuente, pues *cristianizar* es mucho más reciente (aún no figura en *Autoridades* 1726-1739) y *acristianar* solo se registra en el *Dic. Hist.* 1951-1996 (no aparece en ninguno de los dos tesoros: *NTLE* y *NTLLE*).[160] Sin duda, era administrar el sacramento del bautismo lo que se entendía por hacer cristiano a alguien, por convertirlo al cristianismo; parece que no se plantearan en serio instruir en la fe, pues ni siquiera *evangelizar* —entendido por Covarrubias (1611: *s. v. evangelio*) como «promulgar el evangelio, llevar buenas y alegres nuevas, y esta sobre todas»— se interpretaba como adoctrinar o catequizar.

En épocas tan proclives a posturas milenaristas y tan pendientes de todo lo escatológico, floreció el miedo al *Anticristo* (o *Antecristo*):

> Jamás había hablado la cristiandad antes tanto del Anticristo como a partir del Gran Cisma [1378-1417]. Se vivió con la obsesión del «hombre impío, el ser perdido, el adversario aquel que se eleva(rá) por encima de todo lo que lleva el nombre de Dios o recibe un culto […]». La predicación […], la difusión de la *Leyenda áurea* […], el teatro religioso, las múltiples *Vidas del Anticristo* que difundió la naciente imprenta, la pintura y el grabado […] popularizaron el temor a este poderoso enemigo de Dios y de los hombres […]. Otros, cada vez más numerosos, a medida que se ampliaban las polémicas religiosas, identificaron al Anticristo con el enemigo que combatían. (Delumeau 1989 [1978]: 323)

> Finalmente cabe destacar el empleo de la técnica —habitual como veremos— de satanizar a los disidentes, identificándolos con el Anticristo […]. En principio el tema del Anticristo [en los sermones] sirve para urgir a la penitencia de los pecadores, y en eso coinciden todos los predicadores de masas. (Sánchez Sánchez 1998: 91 y 105)

Antechristo aparece ya en Nebrija 1492 e, incluso antes, en el glosario que Rabí Mosé Arragel (1433) incluye en la *Biblia de Alba*, pre-

160. Otro parasintético de significado posiblemente causativo y de uso incluso más ocasional aparece en Nevot Navarro (s. f.): «E que syenpre vido este testigo al dicho Juan de Montalegre en sus cobranças desonrar a los judíos llamándolos “putos perros judíos” e que los judíos lo querýan mal algunos dellos porque lo avían por nombre “ynchristianado”».

sencia que no debería sorprender demasiado, pues los judíos también estaban familiarizados con los temores y las esperanzas apocalípticas. Mucho más raro es el término *seudocristo* definido como «El falso Mesías» en Pagés (1931), aduciendo una cita de Tirso de Molina.

Que la religión cristiana se haya tomado muy en serio no ha impedido los usos desenfadados y jocosos: desde el *No estar católico* por encontrarse mal o no estar sano (ya en Covarrubias 1611), pasando por *Poner como un Christo* (ya en *Autoridades* 1726-1739) o por *cristiano viejo* entendido en sentido literal («la gente plebeya, por chança, suelen dezir *cristiano viejo*, a poder de años, entendiéndolo no de la limpieza de sus abuelos, sino de la vejez personal», Ayala Manrique 1693), hasta el modismo *Armar la de Dios es Cristo*, el cual «se aplica a las pendencias en donde todos gritan y ninguno se entiende [...]. Según los más, proviene esta expresión de las controversias que se armaron en el Concilio de Nicea al discutirse la doble naturaleza, humana y divina, de Jesucristo» (Iribarren 1994 [1955]: 29-30).[161]

El uso continuo de *cristiano* explica su posible funcionamiento como genérico, sobre todo en contextos de polaridad negativa: *Por allí no apareció un cristiano*; *cristo* por 'crucifijo' es una metonimia esperable; y tampoco sorprende demasiado *Jesús* usado a modo de gesto apotropaico para conjurar la amenaza implícita en el estornudo. *Jesucristo* y *Jesús* han tenido desde muy pronto usos interjectivos con diferentes valores (sorpresa, susto, extrañeza, admiración, indignación, etc.).

Antes de la caída de Granada (1492), hay que comentar también dos denominaciones para el cristiano que habitaba en territorio

161. Conforme a las explicaciones de este autor (1994 [1955]: 64, 77, 92-93), *Donde Cristo dio las tres voces*, *Hasta verte, Jesús mío* y *Fíate de la Virgen y no corras* son expresiones posteriores a los Siglos de Oro; de hecho, faltan aún en *Autoridades* (1726-1739). Para la naturalidad con que se imbrican lingüísticamente lo sagrado y lo profano, véase Muñoz Garrigós (1976): «Tampoco debe sorprendernos la utilización de términos característicos del lenguaje religioso para la designación de realidades profanas y aun eróticas».

musulmán: *mozárabe* y *farfán*. En cuanto a los mozárabes, tendieron a adoptar la lengua y algunas costumbres de los musulmanes bajo cuyo dominio vivían: «sabían o hablaban la lengua arábiga, del gran trato o por el grande, continuo y familiar trato que tenían con los moros» (Guadix 2005 [1593]); en certeras palabras de Terreros (1786-1793), «se acomodaban en la lengua, jenio y leyes civiles a los árabes con quienes vivían» (*apud NTLLE*). Los mozárabes se extinguieron, con la salvedad excepcional del mozarabismo toledano, «entre los siglos xii-xiii por asimilación, persecución, emigración o deportación» (Maíllo 1984a: 260).

Por su parte, *farfán* fue siempre un término «sumamente peyorativo» (Maíllo 1983a: 274) con el que se denominaba a una minoría de lengua romance y religión cristiana (procedente de la Península y afincada en el Magreb durante la baja Edad Media), que no llegó a asimilarse a la cultura árabo-islámica porque sus integrantes emigraron a Castilla a finales del siglo xiv; «ya no existía como tal [grupo] a fines del siglo xv. Es muy sintomático que Nebrija no recogiese [...] la palabra *farfán*, no tanto por el hecho de que la realidad a que remitía dicho término estuviese dejando o hubiera dejado de ser ya actual por entonces, sino porque el arabismo de simple apelativo habíase convertido en patronímico», en concreto, había pasado a considerarse título nobiliario (Maíllo 1983a: 280-281).

Apóstatas del cristianismo

Por último, repasemos las denominaciones con las que se aludía al cristiano que abandonaba el cristianismo: en la *Séptima Partida*, de Alfonso x, no parece que se use un término específico para el cristiano que se torna moro, aunque hay leyes que le afectan; y *apostata* aparece como voz latina y con un significado diferente al actual: «Apóstata en latín tanto quiere dezir en romançe commo cristiano que se tornó judío o moro e después se arrepiente e se torna a la ley de los cristianos» (*apud* Carrasco Manchado 2012a: 132); todavía en Hugo de Celso (1538) apóstata

> es el christiano que se torna judío o moro arrepintiéndose dela fe christiana y avn que después él buelua a la fe verdadera cathólica. Empero, él queda infamado para siempre, y no vale su testimonio y no puede hauer officio ni lugar honrrado y no puede hazer testamento ni otra donación ni puede ser heredero.

No debía de ser infrecuente, por tanto, este retorno al cristianismo; sin embargo, en Rosal (1601) y en Covarrubias (1611) ya no encontramos alusiones a esa vuelta y *apóstata* es simplemente quien niega la fe cristiana recibida en el bautismo.[162] El apóstata era «otro marginado paradigmático, porque la apostasía era duramente castigada y significaba la voluntad explícita de apartarse de la *universitas christianorum*» (Cuadrada 2015: 59); el rechazo que suscitaba el apóstata se aprecia todavía mejor en las connotaciones peyorativas de las denominaciones sinónimas. Así, la figura que representa el renegado dio lugar incluso a una estereotipación literaria: «Si bien el término sirve para designar a cualquiera que pasa de una a otra religión, el renegado, como tipo literario, es antes que nada el que apostata de la fe de Jesucristo para abrazar la "secta de Mahoma"» (Moner 1997: 338).

Como recuerda este autor, en la literatura, es un personaje frecuente desde *El conde Lucanor* y añade (siguiendo a J. Marco (1977)) que

> se suele aludir a él en las (auto)biografías, memorias, crónicas, relaciones y demás relatos relativos al cautiverio, así como en los romances y pliegos sueltos que se hacen eco de las fechorías de los malvados o de las hazañas y contrición de los arrepentidos, hasta bien entrado el siglo xix.

Otros vocablos para quienes renegaban de la fe o negaban la fe eran *elche*, *enaciado* y *tornadizo*: en parte ya hemos comentado alguna de estas voces (v. *supra*), pero hay que recordar que, en numerosas obras lexicográficas *elche*, *enaciado* y *tornadizo* se presentan como

162. Algunas definiciones pueden resultar crípticas por lo que se da por sobreentendido: «apostatare, es tornar a tras et peruertir el deuer, partiendo se dela ley de gratia» (Alonso de Palencia: *s. v. tornar*), aunque en el mismo autor «apostata es quien se parte de la via iusta despues que recibio el baptismo» (Alonso de Palencia, *apud* Hill 1957).

voces sinónimas. Sin embargo, *enaciado* y *elche* «ni fueron apenas términos sincrónicos [siglos XIII-XIV para el primero, y siglos XV-XVII, para el segundo], ni sus referentes equiparables» (Maíllo 1983b: 164), puesto que con *enaciado* se alude al espía, con independencia de su comportamiento respecto a la fe religiosa profesada, mientras que *elche* se llamaba al cristiano que renegaba de su fe y se hacía musulmán (o a sus descendientes inmediatos), por lo que resulta hipónimo de *tornadizo*, voz esta que hace referencia al renegado en general, aunque, dependiendo de los documentos, unas veces se usa preferentemente para el judío que abandona su fe original y se convierte al cristianismo, y otras para el musulmán que hace lo propio, e incluso a veces para el cristiano que abandona su fe. Eso sí, estos tres términos compartieron un indudable carácter peyorativo.[163] Todavía en el siglo XVII, a lo largo del cual el término *elche* fue cayendo en la obsolescencia, con este arabismo solía aludirse al cristiano convertido al islamismo, aunque a veces significaba simplemente 'renegado' (Maíllo 1982: 98).

Musulmanes

(Unidades léxicas citadas: *moro*, *-a, árabe, sarraceno*, *-a*, *agareno*, *-a*, *ismaelita*, *caldeo*, *-a*, *muslim*, *musulmán*, *-a*, *moabita*, *asirio*, *-a*, *babilonio*, *-a*, *amorrita*, *morisma*…)

> Los calificativos con que las crónicas cristianas apodan a los musulmanes como grupo se basan principalmente en nombres que tienen una connotación negativa, tomados de las Sagradas Escrituras o de la literatura sagrada cristiana, por ejemplo: agarenos, moabitas, asirios, babilonios, ismaelitas, amorritas, caldeos y sarracenos, supuestos de ser descendientes de Sara. Tales denominaciones son parte de la «imagen del espejo» del conflicto cristiano-musulmán, que es una vuelta al conflicto judeo-gentil de la época bíblica. El cristianismo español aparece como configurando el pueblo de

163. «Tod omne que a cristiano clamare tornadizo: peche .ij. maravedí. Si prouadol fuere», «…se tornare christiano et alguno le lamare tornadizo, peche .x. morabedís al rey» (respectivamente, Anónimo: *Fuero de Brihuega*, ca. 1242 y Alfonso X: *Fuero Real*, 1251-1255, ambos *apud CORDE*).

> Israel, que pecó, fue castigado y se encuentra en el proceso de su redención; por el contrario, los musulmanes, en todos los diferentes grupos que lo componen, representan el mundo gentil en su totalidad, al que Dios utiliza como vara de su cólera para castigar a su pueblo. (Barkai 1984: 286)[164]

Los términos *moro, árabe, sarraceno* o *sarracino* (en un principio, *saraceno*), *agareno*, *ismaelita*, *caldeo* no se usaron con la misma frecuencia ni con el mismo significado en toda la Edad Media: «En el siglo viii, los "árabes" que vivían en Oriente y en al-Andalus eran generalmente designados [en los textos latinos] por medio del gentilicio *Saracenus* [...], y sólo de manera excepcional a través de los términos *Ismaelitas* y *Arabes/Arabas*» (Oliver Pérez 1994: 112), pero «desde finales del siglo ix y hasta el último tercio del xi», «los árabes y beréberes peninsulares son denominados indistintamente *sarraceni*, árabes e *ismaelitas* y, además, *agarenos* y *caldeos* reservándose *mauri* para los habitantes del Norte de África» y «con frecuencia los autores utilizan *sarraceno*, *ismaelita*, árabe, *caldeo* y *agareno* como sinónimos, y aplican dos o tres de los mencionados vocablos a los protagonistas de un hecho específico» (Oliver Pérez 1994: 115-116 y 118). Una prueba, entre otras, de que por entonces sarraceno no indicaba pertenencia a una secta religiosa es que se documentan numerosos casos de cristianos llamados *Sarracinus* o *Sarrazinus* o apellidados *Sarracínez* (Oliver Pérez 1994: 117-120); estos antropó-

164. En relación con *asirio*, *-a*, *babilonio*, *-a*, *amorrita* y *moabita*: el término *asirio*, *-a* posee registro lexicográfico en español desde Nebrija ¿1495? (véanse *NTLLE* y *NTLE*), pero siempre es definido como gentilicio (a veces también como lengua), nunca como sinónimo de *musulmán*; lo mismo sucede con *babilonio*, *-a*: solo aparece como gentilicio (a veces también como adjetivo de relación), pero en caso alguno se define en relación al credo islámico. En cuanto a *amorrita*, ni siquiera figura en dichos tesoros. Solamente para *moabita* se ofrece una acepción (la tercera) como sinónimo de *almorávide* desde el *DRAE* de 1884 (*s. v. moabita*): «ant. **Almorávide**. Llamóse así en algunas crónicas del siglo xii á los individuos de esta tribu porque, si bien surgieron del desierto occidental africano, se preciaban de traer su origen de la Arabia Feliz. Usáb[ase] t. c. s.». Esta definición se repitió en las ediciones académicas de 1899, 1914, 1925, 1936, 1939, 1947, 1956, 1970, 1984, y en los diccionarios de Zerolo 1895, Pagés 1914 y Alemany 1917.

nimos dejan de aparecer cuando *sarraceno* pasa a identificarse con musulmán (*ibid.*, 129).

Moro empezó a usarse a finales del siglo xi para aludir a los almorávides recién llegados, mientras que *sarracenos*, árabes, *caldeos*, *ismaelitas* y *agarenos* designaban a otro grupo étnico: «el de los descendientes de los primeros conquistadores» (Oliver Pérez 1994: 120). Es en esa época cuando todas estas voces «y en especial *sarraceno*, empiezan a adquirir connotaciones religiosas» (*ibid.*, 121). No obstante, hay que tener presente que todos estos términos aparecían sobre todo en textos latinos; en los textos romances, *sarraceno* era voz culta (Oliver Pérez 1994: 128) y, de hecho, lo ha seguido siendo hasta la actualidad,[165] mientras que *moro* en los siglos xiii y xiv ya es el término que designa por excelencia al musulmán, con independencia de su procedencia geográfica, en ese momento ya «se siente que las dos Españas están habitadas por tres pueblos que no se distinguen por la etnia sino por la religión: *moros*, *cristianos* y *judíos*, los mismos que en los textos latinos de este período son definidos como *sarracenos*, *cristianos* y *judíos*» (Oliver Pérez 1994: 128).

Ya hemos comentado el uso de *árabe* en las fuentes cristianas; en Oliver Pérez (1993), se revisan los matices que *árabe* y *árabes* presentan en las fuentes andalusíes; pero como estos matices no tienen que ver con comportamientos religiosos sino más bien con posturas políticas y con actitudes sociales, no los tendremos en cuenta en este trabajo.

Mahometano y *musulmán*: *mahometano* —término presente ya en Covarrubias (1611: *s. v. Mahoma*)— aparece con frecuencia como voz neutra en las definiciones académicas decimonónicas (junto a *moro*) y, por lo general, ha sido sustituido por *musulmán* —deno-

165. *Moro* y *sarraceno* significaban 'musulmán', pero podían no funcionar como sinónimos estrictos porque indicaban adscripción a grupos de distinta procedencia (v. Carrasco Manchado 2012a, nota n. 25). Algunas fuentes cristianas distinguían claramente entre los distintos grupos étnicos que componían la sociedad musulmana y, otras, no (Barkai 1984: 21), por lo cual la referencia de esos términos (y las connotaciones con que son usados) no siempre coincide.

minación igualmente neutra— a partir de las últimas ediciones del siglo xx (véanse por ejemplo *muladí*, *mozárabe*).

Muslim (en sus múltiples variantes) aparece en numerosas ocasiones en las fuentes aljamiadas,[166] tal como era de esperar siendo el término neutro no despectivo que usaban los musulmanes para referirse a sí mismos. En el *DRAE* de 2001, se registran *muslim* y *muslime* como lema doble en una misma entrada; en el *DLE* de 2014, se les han asignado entradas independientes. En ambas obras, la definición es 'musulmán' y se recoge también el adjetivo *muslímico* 'perteneciente o relativo a los muslimes'.

Moro, *moro de paz* y *moro del rey* —y también *sarraceno* y *agareno*— se usaron para designar al musulmán que vivía sometido en territorio cristiano, antes de que, a finales del siglo xv, empezara a circular en castellano la palabra *mudéjar*, que expresaba inequívocamente ese significado (Maíllo 1988). El hecho de que no se utilizaran denominaciones específicas para los musulmanes que habitaban en territorio cristiano «indica un nivel de integración menor en la sociedad cristiana» (Carrasco Manchado 2012a: 27).

En efecto, con *mudéjar* se hacía referencia de forma precisa al musulmán que habitaba en reino cristiano; pero no se usó hasta la baja Edad Media, pese a que la realidad que designaba existía mucho tiempo atrás (Maíllo 1988). Los mudéjares del reino de Castilla

166. En el *Glosario de voces aljamiado-moriscas* (1994) se ha lematizado en la variante con ç, recogiendo también el femenino formado por moción y el plural en *-es* (muçlim, -a, -es), lo cual demuestra que la voz se naturalizó por completo en español. Sin embargo, e todas las obras compiladas en el *NTLE* solo Minsheu (1617) registra (en dos de sus variantes) esta voz: *muslim* y *muslimán*. Posteriormente, en las obras de la RAE, se registra por vez primera en el *DRAE* de 1884 (*s. v. muslime*), definido como «musulmán» y se mantiene en sucesivas ediciones sin cambios en la definición (aunque sí en la etimología); lo registraron también, repitiendo la definición del *DRAE*, Zerolo 1895, Toro y Gómez 1901, Pagés 1914 y Alemany y Bolufer 1917. En Maíllo 2013 (*s. v. muslim*), se aclara que «en un principio en el Corán el término significaba esencialmente "monoteísta"; sólo tras la muerte del Profeta y al constituirse el dominio islámico (*dār al-islām*) el adjetivo *muslim* pasó a designar a los seguidores de la religión predicada por *Muḥammad*».

desaparecieron como tales en 1502, pues o bien se convirtieron y pasaron a ser llamados *moriscos* o bien fueron expulsados; no obstante quedaron mudéjares «tolerados como musulmanes en Navarra y por más tiempo aún en la Corona de Aragón» (Maíllo 1988: 108). Con la expulsión de los moriscos comenzada en 1609, «dejó de existir también en España la categoría de los mudéjares» (Maíllo 1988: 108). Desde finales del siglo xvi *mudéjar* se usó para hacer referencia a musulmanes asentados en el Norte de África, pero cayó en desuso a lo largo del siglo xvii y no se recuperó hasta el siglo xix (Maíllo 1988: 111). Causa considerable perplejidad la definición de Guadix (2005 [1593]: *s. v. mudéjar*): «Llamaron los moros antiguamente a los moros que se venían a tierra de christianos a tomar nuestra sancta fee cathólica y, baptizándose, ponerse en camino de saluación», pues, conforme a esto, se habría llamado *mudéjares* a los musulmanes que renegaban de su fe y se convertían al cristianismo.

Pasando a los adjetivos, además de *muslímico* y de *mahometano* (usado también como sustantivo), hemos hablado ya previamente (v. *supra*) de otros adjetivos de relación que significaban 'relativo a musulmán' (*moruno*, *mahomético*, *morisco* —usado con mucha mayor frecuencia como sustantivo—, *moriego*).[167]

Existió pronto un término colectivo para designar a los musulmanes como conjunto opuesto o enfrentado: *morisma*;[168] aparte de que, como era esperable, el plural *moros* servía también habitualmente para aludir a todos los musulmanes en bloque: «que non me descubrades a moros ni a christianos» (*Cantar de Mio Cid*: 912, v. 107), es decir, 'que no me descubráis a nadie', puesto que, en cierto

167. *Morucho* (aplicado a reses vacunas de color oscuro) deriva también de *moro*, pero el étimo de *morugo* (dicho de personas taciturnas, hurañas o esquivas) es incierto. Berganza (1721) recoge un *muzlemo* 'bárbaro, rústico', que podría proceder (¿por paragoge?) de *muslim*, puesto que existían las variantes *muzlim* y *muçlim*; tampoco sería raro el contenido semántico negativo, pues la peyoración es frecuente en voces relacionadas con la divergencia ideológica.

168. Algo que no sucede para designar colectivamente a otros grupos de creencias religiosas diferentes: **judiada*, **herejiada*, **protestantiada*…

sentido, la unión de cristianos y moros suponía la totalidad, al menos la totalidad que, en muchos momentos de la Edad Media, hasta 1492, verdaderamente contaba; lo demás, podía considerarse, hasta cierto punto, meramente marginal o residual. Decíamos al hablar de los judíos que nunca fueron el enemigo en una batalla; por el contrario, los musulmanes eran muchas veces el oponente bélico y no solo en combates entre ejércitos, sino también en cabalgadas, algaras y correrías, y de todo ello deja constancia la iconografía de la época, que recrea combates entre moros y cristianos, ejércitos moros concentrándose, saliendo a correr tierra cristiana, tocando retirada o en retirada, etc.[169]

En el *DCECH* (1980-1991: *s. v. moro*), se registran *andar a morena* 'pelearse' y *sobre ello morena* «frase para amenazar con pelea [...] quizá por el carácter peleante de la raza negra o más bien de los moros, que son morenos», explicación contemporánea —y extemporánea— que ilustra muy bien cómo el estereotipo de musulmán batallador se ha mantenido a lo largo del tiempo.[170] Por su parte, en Covarrubias (1611: *s. v. lanzada*) encontramos *lanzada de moro iz-*

169. Se pueden ver imágenes comentadas con detalle de todo esto en Menéndez Pidal (1986: 271-276); una de las miniaturas explicadas corresponde a un «ejército cristiano con aliados moros», pues tampoco eran tan inusuales estas alianzas; la huella más clara en el vocabulario de la mezcla de contingentes en los ejércitos se aprecia en *jinete*, que se incorporó plenamente al léxico español.
170. En la misma línea, *sarracina* 'pelea confusa y tumultuosa', cuyo étimo para el *DCECH* (1980-1991: *s. v. sarracina*) es el «anticuado *sarracino* 'sarraceno, moro', por la gritería con que éstos solían pelear». Le Men (2002-2012) registra el dialectal *cerrajina* (*cerracina*, *zarracina*, *zarragina*) «'gran destrozo', 'pelea en la que hay heridos o muertos'; posiblemente relacionado con *sarracina*». De todas formas, tal como puede constatarse en las obras lexicográficas antiguas (v. *NTLE* 2007), en español nunca se asoció con lo musulmán y los musulmanes la palabra *asesino*, y eso que su origen etimológico podría haber propiciado un prejuicio en ese sentido (*DCECH* 1980-1991: *s. v. asesino*): «Del ár. *ḥaššāšî* 'bebedor de *ḥašîš,* bebida narcótica de hojas de cáñamo', nombre aplicado a los secuaces del sectario musulmán conocido por el Viejo de la Montaña, siglo xi, que fanatizados por su jefe y embriagados de *ḥašîš,* se dedicaban a ejecutar sangrientas venganzas políticas».

quierdo «vale herida cruel», y en *Autoridades* (1726-1739: *s. v. moro, ra*) *moros y christianos* («Fiesta pública que se executa, vistiéndose algunos del trage de Moros, y fingiendo lid ó batalla con los Christianos») y *haber moros y christianos* («Phrase con que se da à entender que habrá o ha habido alguna gran pendencia, riña ù discordia»); en Iribarren (1994 [1955]: 51), «¡Hay moros en la costa! era el grito con que las gentes del litoral se prevenían de aquel peligro, armándose para resistirlos, si lo permitía el número de los enemigos, o retirándose tierra adentro si eran huestes superiores».

También la paremiología incide en el moro como oponente enfrentado: *Ni quiero matar moro, ni que moro mate a mí*, *A más moros más ganancia*, *A moro muerto gran lançada* (Horozco 1986 [p. 1558-a. 1580]: nn. 2.023, 221, 222), *Más tiene [= retiene] clavo que moro* (Guadix 2005 [1593]: *s. v. chodo*). *Morisqueta* no figura en los diccionarios anteriores a *Autoridades* (1726-1739), obra en la que se define como «El ardid ò treta propria de los Moros: lo que por translación se dice de qualquier accion con que se pretende engañar, ò burlar ù despreciar a otro»; en efecto, corresponde al estereotipo de la manera de pelear del moro, considerado muy hábil para atacar acercándose de forma subrepticia y para pelear con trucos.

En relación con musulmán como persona no bautizada, se explica que de manera informal reciba el nombre de *moro* el vino que no ha sido rebajado con agua (no registrado antes de *Autoridades* 1726-1739)[171] y el niño o niña que todavía no han recibido el bautismo.

Otras dos características asociadas a moros y moriscos (sobre todo en algunas zonas): *En casa del moro, no se hable algarabía* (Horozco 1986 [p. 1558-a. 1580]): n. 1.071), que evoca una situación con musulmanes arabófonos que no sabían castellano o que no lo hablaban en la intimidad y *Una huerta es un tesoro si el hortelano —o*

171. Seguramente, con esta acepción se relaciona *Moros van, moros vienen* para dar a entender que a alguno le falta poco para estar borracho (*Autoridades* 1726-1739: *s. v. moro*).

si el que la labra— es un moro, que reconoce la pericia con que dominaban el arte de la horticultura y el riego (Martínez Kleiser 1953: n. 13.515).[172]

Apóstatas del islamismo y criptomusulmanes[173]

(Unidades léxicas citadas: *morisco*, *-a*, *morisco aljamiado*, *converso de sarraceno*,[174] *converso*, *advenedizo*, *renegado*, *tornadizo*, *almogataz*…)

172. Otras huellas de lo musulmán en la paremiología del español: en Covarrubias (1611: *s. v. horro*): *Horro Mahoma y diez años por servir*, «a propósito de los que hacen cuenta estar fuera de alguna obligación que les falta mucho para haber de cumplir y quedar libres». Covarrubias (1611: *s. v. otear*) recoge *Pues no puede ir el otero a Mahoma, vaya Mahoma al otero*, variante del actual *Si/como la montaña no viene a Mahoma, va Mahoma a la montaña*. En el oscuro *En vino ni en moro nunca eches tu tesoro* (Horozco 1986 [p. 1558-a. 1580]): n. 1.154), ¿hay que interpretar *moro* como 'esclavo musulmán'?; de entenderse así, este refrán se contrapesaría y complementaría con este otro *Quien abriga su moro, abriga su oro* («he who keeps his Moor warm, keeps his gold warm; because the Moorish slaves cost Money, and he who takes care of them, saves his Money», Stevens 1706: *s. v. moro*) y con el modismo *Prometer (/Querer) el oro y el moro*, en el que *moro* puede entenderse como 'cautivo moro convertido en esclavo', tal como explica Iribarren (1994 [1955]: 68), a quien, no obstante, le parece más probable que *el oro y el moro* «sea una simple fórmula de repetición en la que entra la *m* como inicial de la segunda palabra», como ocurre en otros casos. En Madero (1992: 124-129) se afirma que era frecuente injuriar a los varones musulmanes de los siglos xiii al xv acusándoles de ser muy lujuriosos, desenfrenados en la comida, homosexuales…, pero esto no parece haber calado en el vocabulario ni en la fraseología del español, pues ni siquiera la comparación estereotipada «celoso como un moro» hace pensar en alguien muy proclive a la vida muelle y relajada sino en alguien muy posesivo y muy puntilloso en cuestiones de honra.

173. *Criptomusulmán* es término usado con frecuencia por los historiadores actuales, pero de momento no cuenta con registro lexicográfico: como era de esperar, no figura en los tesoros (*NTLLE* y *NTLE*), pero tampoco en los diccionarios contemporáneos de máximo nivel (ni siquiera en edición del *DLE* de 2014), ni en los de nuevos términos: *Diccionario de voces de uso actual* (1994) o *Banco de neologismos* (2004-2010).

174. V. Carrasco Manchado (2012: 28).

> «Mi voto y el de la reina que estos moros se bapticen, y si ellos no fuese[n] cristianos, seránlo sus hijos o sus nietos». Respecto a los moriscos, estas esperanzas [puestas en boca de Fernando el Católico] se vieron defraudadas. [...] Los moriscos ansiaban ante todo aislarse, permanecer siendo *ellos*, conservar sus valores esp[e]cíficos, entre los que el elemento religioso era el aglutinante básico. Había además otra diferencia [con los judeoconversos], y es que los moriscos, campesinos en su mayoría, muy apegados a la tierra, prefirieron, en general, el bautismo a la expatriación, mientras que abandonaron España una gran masa de judíos, los más firmes, los más constantes en su fe. (Domínguez Ortiz 1988: 147)

Así pues, el *morisco* era el musulmán que había recibido el bautismo y se había convertido oficialmente al cristianismo:

> Esta palabra [*moriscos*] designa comúnmente a los habitantes del reino de Granada que, tras la rebelión del Albaicín (1501), fueron obligados a convertirse al cristianismo. Este nombre igualmente le[s] sería aplicado a los mudéjares castellanos, cuando un año después se los obligó a convertirse al cristianismo, y, asimismo, a los mudéjares de Navarra en 1516, y a los de la Corona de Aragón, cuando entre 1525 y 1526 les fue exigida la conversión y abolido su anterior estatuto. (Maíllo 2013: *s. v. moriscos*)

Sin embargo:

> Hoy sabemos que si oficialmente dejaron de existir en esa fecha musulmanes en la Meseta Norte, la realidad fue que muchos lo siguieron siendo y aquel que no hubiera hecho olvidar su origen, salvo en casos excepcionales, terminaría por ser expulsado del país a principios del siglo xvii. (Maíllo 1993: 20)

Así veía Covarrubias (1611: *s. v. judío*), desde la más estricta coetaneidad, la expulsión de los moriscos:

> los moriscos, que constando querían entregar a España al turco, pudiendo el rey nuestro señor confiscarles todas sus haciendas, haciéndoles esclavos y quitándoles sus hijos, por desarraigar de sus reinos tan mala semilla holgó de que se fuesen, llevando consigo todos sus bienes muebles, oro y plata, que debió de ser en gran cantidad, excepto los bienes raíces, que quedaron para el fisco y para los pobladores de sus lugares. Los Reyes Católicos cuando echaron los judíos de Castilla, como tenemos dicho, con ánimo pío exceptuaron a los que recibiesen el bautismo. Los más de estos se con-

> virtieron fingidamente, como ha constado por los muchos de ellos que el Santo Oficio ha castigado en la forma que los moriscos lo han hecho, pues tan al descubierto se conocía guardar las ceremonias de la ley mahometana; y por la poca confianza que de los unos y de los otros se ha tenido, con mucha razón han sido privados ellos y sus descendientes de algunos lugares y dignidades honoríficos como son obispados, hábitos de caballería, inquisiciones, prebendas de la Santa Iglesia de Toledo y otras, de los oficios de la casa real, de colegios y de algunas cofradías. Y en esto no se les hace agravio, pues hay otros muchos lugares con que puedan ser honrados y remunerados, sin que en este cuerpo místico quieran ser cabezas [...].

Por eso es incapaz de disimular su escepticismo a la hora de definir este término (Covarrubias 1611: *s. v. morisco*): «Moriscos, los convertidos de moros a la fe católica, y si ellos son católicos, gran merced les ha hecho Dios y a nosotros también».

La palabra *morisco*, que quizá comenzó funcionando como antropónimo —pues así registra el *DCECH* (1980-1991) las variantes *Maurisco* y *Moriskelo*—, deriva de *moro*, por lo tanto, lo que primaba en la denominación era lo que habían sido antes, no el hecho de haberse bautizado. Según Vincent (1998: 111), «los vocablos más recurrentes que les fueron aplicados son los de *traidor* e *infiel*», porque no fueron considerados marginados sino disidentes. Sin embargo, como en el caso de los conversos judíos, existían distintos grados de sinceridad en la conversión y diferentes grados de asimilación, especialmente, según el conocimiento o la ignorancia de la lengua de los cristianos: como recomendaba fray Hernando de Talavera,

> para que vuestra conversación sea syn escándalo a los christianos de nación y no piensen que aun tenéys la seta de Mahoma en el coraçón, es menester que os conforméis [...] y mucho y más que mucho en vuestro hablar, oluidando quanto pudiéredes la lengua aráuiga, y faziéndola oluidar, y que nunca se hable en vuestras casas. (*apud* Framiñán 2005a: 131)

El morisco que sabía hablar romance ya era *aljamiado* (Vincent 1998: 111), y asimilarse lingüísticamente suponía un gran paso hacia la asimilación total: *aljamiado*, *da* [morisco] «que sabe hablar en lengua romance y que ha adquirido las costumbres, el aspecto y los modales de los españoles» (*Dic. His.* 1951-1996: 2.ª acepción). Vin-

cent (1998: 112), que no habla de *asimilación* sino de *aculturación*, dice que también *ladino* y *tagarino* servían para caracterizar «a los moriscos que no llaman la atención, en particular por su lengua». Y, en efecto, Covarrubias (1611: *s. v. ladino* y *tagarinos*) aclara: «al morisco y al extranjero que aprendió nuestra lengua con tanto cuidado que apenas le diferenciamos de nosotros, también le llamamos ladino» y

> Tagarinos. Los moriscos antiguos, criados entre cristianos viejos, en lugares de Castilla y de Aragón los cuales saben igualmente nuestra lengua y la suya, de modo que apenas se pueden distinguir ni conocer salvo por la orden que con ellos se tiene de que vivan en ciertos barrios.

Con todo, no dejan de llamar la atención esos dos «apenas» todavía en 1611, cien años largos después de la conversión, así como el reconocimiento de que, de no ser por su aislamiento, resultaban indistinguibles, tal como interpreta Stevens (1706: *s. v. tagarino*): «and were become such perfect spaniards, that they could not be distinguish'd any otherways, than by being oblig'd to live apart from the rest in quarters of those towns allotted for them».

> Es de considerar que todos estos *moriscos* en quanto a la complexion natural, y por el consiguiente en quanto al ingenio, condición y brío son españoles como los demás que havitan en España pues ha casi 900 años que nacen y se crían en ella, y se echa de ver en la semejanza o uniformidad de los talles con los demás moradores de ella, y así, es de entender que llevarán con impaciencia y coraje el agravio que juzgan se les hace en privarles de su tierra y en no tratarlos con igualdad de honra y estimación con los demás ciudadanos y naturales (Pedro de Valencia: *Tratado acerca de los moriscos de España*, ca. 1609, *apud* Vincent 1998: 110).

El oprobio que conlleva toda apostasía, incluso considerada desde el credo destinatario de la conversión, queda perfectamente mostrado en las siguientes palabras de Covarrubias (1611: *s. v. advenedizo*): «Y como los hebreos llamaban prosélitos a los que de la gentilidad se pasaban al judaísmo, así en la ley de gracia llamamos advenedizos a los que de la mesma gentilidad o secta de Mahoma se convierten a la fe católica». Aunque en otros casos se muestra menos inclemente:

«Juan, prelado de Sevilla, después de la pérdida de España, tradujo la Biblia en arábigo con intento de que por medio desta traducción pudiesen enseñar y predicar a los que se convertían de la secta de Mahoma a la santa fe católica» (Covarrubias 1611: *s. v. biblia*).

Tampoco falta el buen sentido desligado de los prejuicios religiosos ni en la paremiología: «Ni del mal moro buen cristiano, ni del mal cristiano buen moro» (Giménez, s. a.: *s. v. conversión*), ni en incisivas reconvenciones como la siguiente:

> Pues Cidi Abducarim cree en Dios y vos creéis en Dios, él es baptizado y vos sois baptizado, y él va a la iglesia y vos vais a la iglesia, él guarda las fiestas y vos guardáis las fiestas, él confiesa a Cristo y vos confesáis a Cristo nuestro Dios y Señor. Siendo, pues, esto verdad, como es verdad, y que a él no le vemos hacer ningunos desafueros, ni a vos vemos hacer ningunos milagros, no sé yo por qué tenéis a vos por tan gran cristiano y llamáis a él perro moro […]. En llamando a un convertido moro, perro o judío, marrano, es llamarle perjuro, fementido, herege, alevoso, desalmado y renegado, de manera que es mal tan fiero, que sería menos mal al que tal dice quitarle la vida, que no probarle aquella infamia. […] reprehendiéndoos yo el descomedimiento que tuvistes con Cidi Abducarim, me dixistes que era costumbre antigua en vuestra tierra llamar a los nuevamente convertidos moros o marranos a cada palabra, y que de habérselo vos llamado ni teníades vergüença, ni menos conciencia, pues vuestra lengua estaba habituada a lo decir y sus orejas a lo oír […]. Hablando la verdad, y aun con libertad, digo que osar llamar a un viejo honrado y cristiano «perro, moro descreído» y defenderos con decir que así lo usan decir en vuestro pueblo, parésceme que por una parte os habíamos los inquisidores de castigar, y por otra los de vuestro pueblo os habían de apedrear, pues con la desculpa de vuestra culpa infamáis a vuestra patria y perjudicáis a la ley cristiana. (Guevara 1952 [1524]: 378-380)

Además de *advenedizo*, se usaron *renegado* y *tornadizo* para los convertidos al cristianismo desde el Islam (de la complejidad semántica de estas dos voces ya hemos tratado en apartados anteriores), resta pues explicar *almogataz*, término usado básicamente (sobre todo en los siglos xvi-xvii) en relación a la zona de Orán, con el que se nombraba a «moros de paz» o «moros espías que por diversas causas trabajaban o establecían convenios con los españo-

les de Orán» (Maíllo 1984b: 476). Pese al significado etimológico ('bautizado'), se deduce de algunos textos que los almogataces no siempre se convertían al cristianismo, aunque el término acabó significando 'moro bautizado'; para Maíllo (1984b: 480), en árabe la palabra, tal como era de esperar, «adquiría unas connotaciones peyorativas al desencadenarse un proceso de depreciación semántica», mientras que entre los cristianos (que no se referían al almogataz con los despectivos *tornadizo* o *renegado*) «es igualmente plausible [...] adquiriese un cierto ennoblecimiento semántico por el solo hecho de hacer referencia a un moro converso [...], procurador por añadidura de ganancias». No obstante, a nuestro juicio, es claramente infrecuente que una voz que aluda a un converso no refleje al menos cierta suspicacia: un neófito, por el mero hecho de serlo, siempre resultará sospechoso bien de conversión interesada, bien de excesivo celo; en cualquier caso, es fácil que produzca más recelo e incomodidad que admiración.

Por último, en Pagés (1914: *s. v. mahometista*), figura como segunda acepción de esta voz: «Dícese del mahometano bautizado que vuelve a su antigua religión». Igual definición en los *DRAE* de 1970, de 1984, de 1992 y de 2001, pero ya eliminada en el *DLE* de 2014. Sin embargo, la definición de *mahometizar* es «profesar la secta de Mahoma» o «profesar el mahometismo», nunca aparece definido como «retener o ejercitar alguna cosa de los ritos mahometanos» o «seguir u observar en algunos puntos la religión de los mahometanos», es decir, que *mahometizar* (pese a la segunda acepción de *mahometista*), no equivale a *judaizar*, aunque aparezca referido a musulmanes bautizados.[175] De todas formas, estas acepciones relacionadas con la vuelta de un musulmán bautizado a la fe islámica son tan tardías que parecen distinciones nacidas de reconstrucción historiográfica.

175. Y, a pesar de su sufijo *-iza*, que hace pensar en un significado causativo, solo en el *Diccionario Manual* (1984) de la RAE, se recoge una segunda acepción con este valor: «propagar el mahometismo o convertir a alguien a esta religión».

Ateos

(Unidades léxicas mencionadas: *ateísta*, *ateo*, *-a*, *ateísmo*; *descreer*, *descreído*, *-a*, *descreyente*, *descreedor*, *-a*, *descreencia*, *descreimiento*, *descreídamente*; *incrédulo*, *-a*, *incredulidad*; *irreligioso*, *-a*, *irreligión*, *irreligiosidad*, *irreligiosamente*; *impío*, *impiedad*, *impíamente*;[176] *blasfemia*, *blasfemar*, *blasfemo*, *-a*, *reniego...*)

Recordemos que, en la Edad Media, la adscripción religiosa

> se entendía como ley (expresión de la ley divina), obligada para todo el conjunto social que nacía al amparo de dicha ley. No se contempla la libre adhesión o la creencia personal, según las inclinaciones individuales, para los que nacen en territorios sometidos a dichas leyes religiosas. Sin embargo, las circunstancias históricas permitieron que miembros de las tres religiones pudieran vivir bajo el mismo dominio y territorio. (Carrasco Manchado 2012a: 27)

En este contexto, era bastante esperable que cualquier desviación de la fe correspondiente se juzgara implacablemente como herejía y que cualquier deseo de cambio de credo religioso se considerara una traición: herejes y apóstatas concitaban todas las iras y suscitaban el máximo rechazo.

En cuanto al ateísmo, aunque resultaba difícil de imaginar, no era en absoluto inconcebible, pese a lo que se ha defendido algunas veces, como recuerda Boureau (2003: 289) aludiendo a «historiadores como Lucien Febre, que creyó demostrar en *Le Problème de l'incroyance au* XVI*e* *siècle* (escrita en 1942) que era imposible la existencia del ateísmo para las personas del Renacimiento y, a fortiori, para las medievales». Desde luego, Jerónimo Gracián (1611: *Lamentación 1.ª*, 1) afirma «lloraré en diez lamentaciones el miserable estado, en que al presente se halla el mundo, por aver crecido tanto el Atheismo» y, además, ejemplifica distintos tipos de ateísmo describiendo la conducta de personajes reales mencionados con nombres y ape-

---

176. *Materialismo*, *libre pensamiento* y *laicismo*, que figuran en algunas obras como voces sinónimas o afines a *ateísmo* (por ejemplo, en Giménez s. a.: *s. v. ateísmo*, *incredulidad*), corresponden a conceptos y planteamientos contemporáneos.

llidos.[177] No obstante, desde el punto de vista del vocabulario, es innegable que existe un enorme contraste: mientras *ateo*, *ateísmo*, *descreído* no han dado juego alguno en la fraseología ni en la paremiología,[178] *Dios* es un término que aparece en un elevadísimo número de unidades léxicas complejas de todas clases,[179] y *fe* protagonizó incluso procesos de gramaticalización que ya en la Edad Media dieron lugar a marcadores discursivos: *por mi fe*, *a la fe*, *alahé*, *miafé* (López Izquierdo 2008), además de aparecer en proverbios y otros tipos de unidades léxicas complejas.[180]

---

177. Caro Baroja (1985: 213) asegura que «el de "incredulidad" es un concepto que tuvieron en cuenta los inquisidores de una época temprana en España» y da cuenta de numerosos «hombres y mujeres de toda casta y linaje» que fueron acusados de incrédulos en el siglo xvi; y añade (*ibid.*: 216): «1) pese a que se niega una y otra vez la existencia de ateos en España, ésta está probada; 2) que hay ateos que arrancan de la especulación científica, o tenida por tal; 3) que los hay más bien "políticos"; 4) que los hay "pasionales", arrastrados por una desesperación».

178. Giménez (s. a.: *s. v. ateísmo*), en la subsección «Refranero», recoge varios pensamientos de autores célebres relativos al ateísmo, pero ningún refrán.

179. En el *DUE* de 1966 se cuentan más de cien, incluyendo interjecciones (*¡Dios!, ¡Por Dios!, ¡Vaya por Dios!*...), modismos verbales (*Costar algo Dios y ayuda*, *Venir Dios a ver a alguien*…), modismos adverbiales (*a la buena de Dios*, *como Dios le da a alguien a entender*, *sin encomendarse a Dios ni al diablo*…), locuciones nominales (*alma de Dios*…), fórmulas (*Dios le ampare*, *Dios te oiga*, *Dios se lo pague*…), refranes (*Dios los cría y ellos se juntan*, *Dios da nueces al que no tiene muelas y muelas al que no tiene nueces*…), etc. Además, en español se distingue entre *dios* (escrito con mayúscula cuando se considera nombre propio y, con minúscula, cuando se juzga nombre común) y *deidad*, voz con la que se hace referencia a un dios considerado falso (como cualquiera de los dioses de gentiles o idólatras); tampoco hay que olvidar el parasintético *endiosar*, así como el derivado *divinizar* y el muy culto *deificar*. Guadix (2005 [1593]) considera «frasis y manera de hablar aprendida y tomada de los árabes» —es decir, arabismo semántico— el cuantificador *bendición de Dios* ('mucho o muchedumbre de alguna cosa'), así como las fórmulas *Con ayuda de Dios*, *Dios nos libre*, *Dios os ayude*: ciertamente, nada impedía la interferencia de expresiones por el estilo entre lenguas de hablantes monoteístas.

180. En el *Teatro universal de proverbios*, se comentan los siguientes: *Con el ojo y la fe, no me burlaré*, *Fe sin obras, muerta es*, *La fee me salva, que no el palo de la varca*, *Mi fe ya, señor vecino, paternóster y buen vino*, *Por las damas y la fee, en el campo moriré* (Horozco 1986 [p. 1558-a. 1580]: números 605, 1.192, 1.412, 1.903, 2.387). Como decíamos, ni *ateo* ni *descreído* constituyen el núcleo de ninguna unidad léxi-

Parece que el ateísmo no se interpretó prácticamente nunca como doctrina seguida por un grupo[181] sino como posición extrema a la que llegaban tan solo algunos individuos considerados necios, locos, insensibles y, por supuesto, del todo descarriados. Esta posición ante el ateísmo ya se anticipa en uno de los salmos bíblicos:[182] «El insensato dice en su corazón: "Dios no existe"». Covarrubias (1611: *s. v. atheo*), uno de los pocos lexicógrafos antiguos que definen con detalle *ateo* o *ateísta*, articula su definición sobre los semas de 'necedad' e 'ingratitud' explicando precisamente dos traducciones al latín de ese mismo versículo:

> El que no reconoce a Dios ni le confiesa, que es gran insipiencia; psal. 13: «Dixit insipiens in corde suo: non est Deus». Dice la versión caldea: «Dixit ingratus in corde suo: non est potestas Dei in terra». Necio es, pues por las cosas visibles y por el discurso natural no rastrea haber una suprema deidad, un principio, una divina esencia, lo cual alcanzaron todos los filósofos con sola lumbre natural; y es ingrato, pues no quiere reconocer a Dios, de quien tiene el ser, el vivir, el sustento; y así por ser tan gran desatino, no osan publicarlo, sino allá dentro de su pecho lo conciben y lo tienen secreto, aunque con las obras malas lo den casi a entender. Atheístas, los atheos.

---

ca compleja, pero el proverbio n. 1.017 de la misma obra glosa *El que en Dios no cree, no a menester bula*.

181. Define el ateísmo como «secta» la segunda edición de *Autoridades* (1770) y repiten textualmente la misma definición las ediciones del *DRAE* de 1780, 1783, 1791, 1803, 1817, 1822 y 1837; también por la misma época lo hace Terreros (1786-1793): con todo, considerar el ateísmo una secta constituye una excepción, y poco afortunada, pues no parece que los ateos hayan formado verdaderos grupos religiosos en ninguna época, aunque sí se habló de la «secta de los ateos» durante el reinado de Felipe IV, pues por lo visto había en la corte «algunas personas de consideración tocadas del ateísmo y que entre sí se conocían por ciertas señales que tenían para ello, sin declararse; y que así mismo tenían libros y papeles de mano e impresos con que fundaban su error» («Declaración y Acta del interrogatorio a Juan Bautista Poza», *apud* Pulido Serrano 2002b: 31).

182. *Salmos*, 14 [13], versículo 1; se trata de un salmo titulado «Lamento por la general depravación»; citamos por la traducción dirigida por Evaristo Martín Nieto, *La Santa Biblia*, Madrid, Ediciones Paulinas, 1990. En otras traducciones: «Dijo/dice el necio en su corazón: "No hay Dios"».

Y en la parte española del Comenius (1661): «Atheísta es aquél que temerariamente presume y cree que todo succede a caso y sin que haya supremo numen que lo govierne; la verdad es que todo pende de la voluntad o permissión divina, todo se rige por la disposición de Dios, sin violencia o fuerça».

En el análisis de la valoración intelectual negativa en español, Trujillo (1970: 407) reconoce cinco subsistemas negativos: «no inteligente», «no hábil», «no sabio», «no prudente», que abarca también 'terco, porfiado', y «no sagaz»; pues bien, el pensamiento y el comportamiento del ateo no parece que se relacione o identifique en la Edad Media y en los Siglos de Oro con la falta de inteligencia, de sabiduría o de sagacidad (ni tampoco con la torpeza) sino con la falta de prudencia, pues el ateo procede sin juicio ni razón y, por tanto, no es juicioso, es necio,[183] imprudente, temerario e insensato. Y el ateísmo, además de ser una impiedad, se presenta como una monstruosidad, una barbaridad:

> Los microscopios, en que se ven los más minimos animales con una regularidad de figura, miembros, y todas las partes que los componen, tan uniformes cada cual en su especie, que muestran claramente, que solo una sabiduría, y poder infinito los pudo sacar tan perfectos, han ayudado mucho á desterrar del mundo la barbaridad del ateismo. (Terreros 1786-1793: *s. v. ateísmo*)

Era hasta cierto punto esperable que el ateísmo surgiera en individuos acostumbrados a reflexionar críticamente sobre asuntos religiosos, y ese fue el caso de bastantes herejes y de algunos ju-

183. Trujillo (1970: 455, 463, 469-470, 474) considera que *necio* designa al 'no discreto activo' (opuesto, por ejemplo, a *bobo* 'no discreto pasivo') y, en el campo de la valoración intelectual negativa, «se trata del término negativo más frecuente en esta época [el siglo xvii]»; en el siglo xvi, figuraba también en el centro del sector negativo; en el siglo xv, a pesar de que ya era el término más frecuente, las distinciones entre 'no saber' y 'rudeza', entre tontería y locura, se confunden; e, incluso en siglos anteriores, *necio* puede seguir considerándose un término fundamental del campo de la valoración intelectual negativa, aunque la configuración del campo resulte más borrosa e imprecisa cuanto más se retrocede en el tiempo.

daizantes: de cuestionar un dogma en algunos puntos y de criticar o rechazar en determinados aspectos a los representantes religiosos correspondientes se podía llegar a perder la fe en la existencia de realidades sobrenaturales y de vida ultraterrena:

> Todavía habría que agregar a los criptojudíos y a los cristianos sinceros una tercera categoría: los escépticos, los incrédulos, que eran ya numerosos en las altas clases judaicas antes de la oleada de las conversiones forzosas, y que aumentarían mucho en número con aquel fluctuar entre dos religiones que acabarían desdeñando por igual y buscando sólo su bienestar material, puesto que «no habia más que nacer y morir», según frase citada en algunas sentencias inquisitoriales. (Domínguez Ortiz 1988: 145-146)

> […] lo que definía a algunos criptojudíos no era tanto afirmar las creencias judaicas cuanto rechazar la escatología cristiana. Eran particularmente escépticos en lo tocante a la cosmografía cristiana. Las declaraciones de incredulidad en el Cielo, y, sobre todo, las dudas sobre la realidad del Infierno y el Purgatorio eran corrientes […]. Unos pocos conversos parecen haber cruzado la línea del escepticismo al ateísmo […]. [La actitud de descreimiento desdeñoso] era tan corriente que se expresaba en una fórmula proverbial que aparece en docenas de procesos: «En este mundo no me veáys malpasar, que en el otro no me verás malpasar o malandar [o penar], lo vno désto». (Gitlitz 2003 [1996]: 122-124)[184]

Pero la «tibieza» o indiferencia en materia de fe también tuvo seguramente otro caldo de cultivo distinto: probablemente se podría establecer cierta relación entre estas actitudes de desapego religioso y la llamada «pobreza estructural»:

---

184. Sorprendentemente, no registrado ni siquiera en la compilación más extensa de refranes y proverbios (Martínez Kleiser 1953). Caro Baroja (1985: 214-215) interpreta esta expresión «En este mundo no me veas mal pasar, que en el otro no me verás penar» como reflejo de «una incredulidad sanchopancesca», pero, conforme a lo que indica Gitlitz en el pasaje transcrito, debe asociarse al escepticismo de algunos conversos respecto a la otra vida tal como era concebida por los cristianos. En la misma línea: «Y fueron, asimismo, muchos los que, partiendo de una tradición escéptica de raíz racional-averroísta profundamente arraigada en las comunidades hebreas castellanas, sostenían que "en la vida no hay mas que vivir y morir", que "no hay sino naçer y morir como bestias" o que el infierno no era más que una fábula creada para asustar a los hombres, exactamente igual que cuando se le[s] decía a los niños "que viene el coco"» (Pastore 2010 [2004]: 73).

> A la pobreza estructural se llegaba con facilidad debido a la cerrada organización social de la época medieval, que con frecuencia producía desclasados, segundones de familias con cierta presencia social, aventureros errantes, mercaderes sin rumbo fijo, vagabundos y holgazanes sin oficio alguno, mendigos y pordioseros profesionales sin domicilio alguno, sectores radicalizados pertenecientes a minorías étnico-religiosas, etc.[185] [...] Este colectivo [...] conformará un grupo social difícil de cuantificar que [...] será especialmente visible en la Baja Edad Media —sobre todo en los ambientes urbanos— y dará lugar a cierta conflictividad social, lo que conducirá a su criminalización y represión en los últimos siglos de la época medieval. (Escobar Camacho 2012: 123)

Esta descripción se adecua en lo esencial a lo que sucedía también en los Siglos de Oro;[186] y es aludiendo a esos grupos y ambientes marginales cuando Maravall (1986: 269 y 270) habla de «desvinculación eclesiástica», de «innegables muestras de actitudes hostiles a la Iglesia y aun a la religión oficial»: «entre los medios de gentes marginadas, desviadas, delincuentes, en la prisión y fuera de ella, cundía una actitud de despego, y aun de rechazo, emparentada con la que en algún caso vamos a ver reflejada en la picaresca» (*ibid.*: 270).

El desvío de las formas oficiales de religiosidad llevaba unas veces a las prácticas supersticiosas (Maravall 1986: 271), otras veces, a planteamientos heréticos y, otras, al ateísmo. Además, como veremos *infra* en Jerónimo Gracián (1611), se podía desembocar en el ateísmo desde muchos pecados diferentes. Con cierta lógica, blasfe-

185. En los miembros empobrecidos y radicalizados de minorías religiosas con facilidad podían coincidir ambos grupos: el de quienes sometían a juicio los dogmas de unos credos y otros, y el de los desarraigados y desamparados. Particular en este sentido era el caso de los gitanos: para Juan de Quiñones, en su opúsculo *Contra los gitanos* (1631), casi todos los gitanos estaban sin bautizar, tampoco conocían los sacramentos ni guardaban ayunos; es más, no se sabía si eran herejes, gentiles, idólatras o ateos (Caro Baroja 1990: 82).

186. Maravall (1986: 274), comentando la ideología del *Guzmán de Alfarache*, dice que su autor, Mateo Alemán, «como Pérez de Herrera, como Alonso de Barros, como tantos otros en España y fuera de España, por las mismas fechas que él, siente el dolor y se compadece de la nutrida población de desocupados y menesterosos y conoce las lacras que esta penosa situación provoca en la sociedad, los peligros que entraña y la pérdida que supone».

mar constituía uno de los pecados que se vinculaban especialmente con el descreimiento, pero la blasfemia podía ser *blasfemia no heretical* o *blasfemia heretical* (Covarrubias 1611: *s. v. blasfemia*): y así, renegar de lo sagrado (de Jesucristo, de la Virgen, de los santos, etc.) podía considerarse mera reacción colérica propia de individuos deslenguados y poco comedidos en situaciones de enfado o frustración: «Las simples blasfemias tenían un carácter estereotipado y maquinal y, de hecho, los inquisidores las castigaban como proposiciones malsonantes, de ninguna forma equiparables a palabras heréticas» (Boeglin 2010: 291).

Pero si la blasfemia suponía un ataque a algún punto doctrinal concreto, si se repetía tanto que ya no parecía mero desahogo, o si la profería alguien sospechoso de no ser buen cristiano,[187] también podía ser indicio de herejía y ateísmo encubierto y, lo que todavía era más grave, la blasfemia era considerada «un desafío a Dios» que podía atraer «su justa venganza sobre la colectividad» (Delumeau (1989 [1978]: 620). Boeglin (2010: 303) insiste en que la blasfemia «lejos de revelar un asomo de ateísmo daba cuenta de una relación extremadamente estrecha e intimista con Dios y los santos», pero importa repetir que el ateísmo, mantenido siempre en secreto, solo podía deducirse del comportamiento, y que ciertas blasfemias y cierto modo de blasfemar indicarían por lo menos escepticismo. En último término, cuanto más empedernido pecador fuera cualquier cristiano más sospechoso se hacía de ser ateo disimulado, como podemos comprobar en Jerónimo Gracián (1611):[188] *Diez lamentaciones del miserable estado de los ateístas de nuestro tiempo*, obra rigurosamente contemporánea del *Tesoro* de Covarrubias, que refleja una actitud de queja escandalizada y apesadumbrada ante los

187. Desde luego, la blasfemia en boca de conversos o de moriscos suscitaba más recelo; en realidad, en boca de cualquiera que no fuera cristiano viejo: «el *reniego de Dios* por parte de un gitano o un africano ya no se consideraba como un simple automatismo sino que pasaba a ser una manifestación de leve herejía, sospechosa de encubrir un rechazo del cristianismo» (Boeglin 2010: 295).
188. Fecha de su aprobación en Bruselas; desconocemos si llegó a imprimirse en la época.

ateos y ante el ateísmo, considerado éste un estado diferente, peor y más perverso que la herejía (Jerónimo Gracián 1611: *Lamentación 1.ª*, 2):

> yo no trato aquí de las heregias que siguen alguna secta particular, o alguna heregia distincta de otras: sino llamo Atheismo a la profundidad de malicia a que llegan los hereges destos tiempos, que aviendose apartado de la Iglesia Romana, ya no siguen, ni paran en la seta [de] Luthero, Calvino, ni Mennon, sino que de todas las leyes, fees y religiones hazen burla, siguiendo su particular opinion y apetito, que solamente tienen por fee y por ley. (*Lam. 6.ª*: 1)

> […] el Atheismo es el centro, el fin, el pielago y la mar donde entran todos los pecados. (*Lam.* 9.ª: 1)

Ateísta se usa básicamente como sustantivo y designa al hereje que niega haber Dios o habla mal contra su divina esencia o vive sin ley y sin razón (*Lamentación 1.ª*: 2). Jerónimo Gracián (1611) nos brinda, además, una clasificación de los diferentes tipos de ateísmo, recurriendo a una adjetivación relacional (no calificativa, ni adverbial), y así, distingue siete:

1) ateístas blasfemos (*Lamentación 2.ª*), cuya blasfemia y ceguedad consiste, generalmente, en negar la existencia de Dios; aunque para algunos, Dios es peor que el Diablo y, para otros, Dios no es omnipotente.
2) ateístas carnales (*Lamentación 3.ª*), cuyo ateísmo está basado en la sensualidad («no ay duda sino que la deshonestidad es madre de la heregia: y quando llega a lo sumo, se buelve Atheismo», *ibid.*: 3); también la glotonería y la embriaguez pueden constituir fundamento del ateísmo (quienes se emborrachan «caminan a ser Atheistas», *ibid.*: 4).
3) ateístas libertinos (*Lamentación 4.ª*), son quienes llegan al ateísmo por la soberbia («este amor proprio engendra la libertad, desobediencia, y rebeldía», *ibid.*: 1) y por la vana curiosidad, «aunque muchos de estos Libertinos niegan todas las leyes, otros muchos ay que por el contrario afirman que todas son verda-

deras y Sanctas, y en qualquiera se puede uno salvar» (*ibid*: 5).

4) ateístas espirituales (*Lamentación 5.ª*), cuya perdición se produce por ilusiones y engaños del demonio, curiosidad vana, libertad dañosa, visiones y revelaciones falsas, éxtasis y raptos engañosos, sensualidad disfrazada, herejías y errores encubiertos, silencio perjudicial; es el caso, entre otros, de nigrománticos, astrólogos judiciarios, brujas, hechiceras; begardos y beginas,[189] alumbrados y dejados («cuyas heregias nacen de seguir su proprio espíritu», *ibid.*: 10).
5) ateístas hipócritas (*Lamentación 6.ª*), reciben esta especificación quienes, por hipocresía y malicia, «ninguna fee, ni ley tienen, aunque fingen guardar la que les esta bien» (*ibid.*: 3): «Y assi no se con que se les pueda entrar para convertirlos: porque todo

189. Obsérvese que Jerónimo Gracián no utiliza *beato* ni *beata*, ni siquiera descalificándolos con *falso* y, sin embargo, no siempre resultaba fácil deslindar lo ortodoxo de lo heterodoxo, sobre todo en épocas en las que era constante la preocupación por la reforma de la Iglesia y de las órdenes religiosas: «El pueblo, que les admiraba [a los primeros jerónimos], acostumbraba a llamarles "beatos", un título cargado de connotaciones peligrosas por las posibles concomitancias que pudieran tener aquellos ermitaños con los movimientos de begardos y beguinas, tan problemáticos en Castilla, pero, sobre todo, en Aragón y Cataluña» (Fernández Conde 2011: 322). Sabemos por el *NTLE* (2007), que numerosos diccionarios bilingües antiguos registraron *beguina* (desde Minsheu 1599 hasta Stevens 1706), pero no aparece en ninguna de las obras lexicográficas monolingües, lo cual demuestra su tardía incorporación al léxico español, por no identificarse su referencia con una realidad española. Bastante diferente es el caso de *begardo*, porque con la forma *bigardo* ya se encuentra en Rosal 1601 («mal fraile») y Covarrubias (1611: *s. v. vigardo*) se explaya con gran claridad: «Este término injurioso y escandaloso, de que la gente mal considerada suele usar cuando trata el religioso con poca reverencia y respeto, a mi parecer sinifica más de lo que el vulgo piensa, porque *bigardo* es vocablo corrompido de *begardo*. Fueron los begardos ciertos herejes, cuya cabeza y caudillo fue un Pedro Juan, en la provincia de Narbona y Tolosa y en otras partes, los cuales tuvieron grandes errores debajo de santidad e hipocresía, y fueron tercerones de la orden de San Francisco. […]; de allí quedó llamar bigardos a los religiosos que vivían con alguna libertad y soltura». Parece claro que en España se usó sobre todo en esta última acepción y no en relación a ciertos creyentes juzgados como heterodoxos.

lo que les dizen, bueno conceden, nunca confiessan de si cosa mala, y se quedan endurecidos en su Atheismo» (*ibid.*: 4-5).

6) ateístas políticos (*Lamentación 7.ª*), los cuales llegan al ateísmo por avaricia y ceguedad; «y con mucha razon se llaman Atheistas, porque derechamente van contra las condiciones de Dios, contra su ley, y gobierno» (*ibid.*: 8). Alude sobre todo a los «principes atheistas y sin Dios», que, «endurecidos en sus pecados», «solamente se gobiernan por razon de estado» (*ibid.*: 1 y 5).
7) ateístas cristianos desalmados (*Lamentación 8.ª*) son los caracterizados por la obstinación («con que el pecador persevera en sus vicios sin convertirse a Dios», *ibid.*: 1), la insensibilidad («que es la suma ceguedad de entendimiento y razón, a que el alma llega, quando no siente, ni haze escrupulo, ni tiene remordimiento de conciencia en las maldades que comete», *ibid.*: 1), y la dureza de corazón («con que el coraçon resiste a todos los medios que se le ponen para que se convierta», *ibid.*: 1); son desalmados, insensibles a los pecados de omisión («dexan de hazer las obras, a que son obligados a hazer so pena de pecado mortal», *ibid.*: 3). «Estos Atheistas Catholicos (que por tener la verdadera fee, parecen avian de ser los menos malos y dañosos) exceden a los demas en malicia» (*ibid.*: 5).

Teniendo en cuenta las marcas de subjetividad y de falta de neutralidad con que con toda frecuencia se definían en el pasado —y se han definido hasta prácticamente la actualidad— muchos términos del vocabulario religioso, puede sorprender la poca atención que se ha dedicado a las palabras *ateo* y *ateísta*, y la escasa virulencia con que han sido definidas;[190] *ateo* ni siquiera ha desarrollado significados secundarios despectivos. Sin embargo, la definición de *ateo* (o *ateísta*) presenta ciertas características que nos permiten afirmar que estamos ante una de las palabras peor definidas en prácticamente

190. *Ateísmo* se ha definido en bastantes casos como «opinión impía» (Díaz Rosales 2005: 318), pero en *ateo* se ha prescindido de la adjetivación correspondiente.

todos los diccionarios del español: por la presencia de elementos relacionados con la polaridad negativa (*no*, *niega*), por el uso de *Dios* como nombre propio (es un teónimo que, como tal nombre propio, puede usarse como sujeto sin determinación) y, como veremos, por la absoluta falta de simetría respecto a la definición de términos relacionados. Repasemos brevemente esas definiciones: después de las propuestas en Covarrubias (1611) y Comenius (1661), nos encontramos muy poca variedad:

1) «(El) Que niega la existencia de Dios» (*Autoridades* de 1770 y *DRAE* de 1780, 1783, 1791, 1803, 1817, 1822, 1832, 1837, 1843, 1852, 1869, 1884; Zerolo 1895; *DRAE* de 1899, 1914; Alemany y Bolufer 1917; *DRAE* de 1925, 1936, 1939, 1947, 1956, 1970, 1984, *DGILE* de 1987 [1945], *DRAE* de 1992, *Clave* 1996, *DEA* 1999, *DRAE* de 2001).[191]
2) «El que sigue la impiedad del atheísmo» [*Atheísmo*: la impiedad necia que niega la existencia de Dios] (*Autoridades* 1726-1739).
3) «El que niega la divinidad, el que no cree en Dios, ni en su providencia, sin tener Relijión, ni verdadera ni falsa. [...] Los hombres que tienen algunas luces, no es dable que se hagan Ateistas, sino solo en cuanto son libertinos, a los cuales se suele dar tambien el nombre de *ateístas*» (Terreros 1786-1793).
4) «La persona que sigue la opinión o doctrina filosófica que no reconoce la existencia de un ser supremo, llamado Dios» (Castro y Rossi 1852).
5) «El que no reconoce a Dios, el que niega la existencia de un Ser Supremo, intelijente, fuera de la materia, de una intelijencia superior a la naturaleza humana. El ateo no es, propiamente ha-

191. En los diccionarios académicos, hasta la edición de 1884, *ateo* remitía a *ateísta*, que se consideraba la voz más usada; a partir de esa edición, sucede al revés y, en la actualidad, *ateísta* prácticamente puede considerarse fuera de uso. Hasta la edición de 1869 se definía como sustantivo, y desde la de 1889 se define como adjetivo, añadiendo que también se usa como sustantivo.

blando, el salvaje ignorante, inculto y bárbaro, que no se ocupa mas que en satisfacer sus necesidades físicas, que vive en el aislamiento, que no pretende averiguar su naturaleza, y mucho menos la del Criador; este hombre no piensa en Dios ni encuentra en si nada que se lo revele; no es ateo porque no niega nada. El ateo es aquel que después de haber recibido toda la instruccion que la relijion puede darle respecto a Dios, pretende que no hay Dios. El ateo lo ve todo en la naturaleza, escepto aquel sin el cual nada existiría» (Gaspar y Roig 1853-1855).

6) «Que niega o desconoce la existencia de Dios» (Pagés 1902-1931).
7) «Que no reconoce a Dios alguno» (Domínguez, suplementos de 1853 y 1869).
8) «Que no cree en la existencia de un Dios personal y extramundano» (Rodríguez Navas 1918).
9) «Se aplica al que no cree en la existencia de Dios» (*DUE* de 1966 y de 2007); «Que no cree en la existencia de Dios» (*Salamanca* 1996).
10) «Que sigue o defiende el ateísmo» [*ateísmo*: doctrina, opinión o actitud que niega la existencia de Dios] (*Clave* 2014; consultado en línea).
11) «Que niega la existencia de cualquier dios» (*DLE* 2014).

De todas estas definiciones, curiosamente la menos subjetiva es una definición decimonónica, la de Castro y Rossi (1852), pues no presenta al ateo como militante de la no creencia (como hacen todas las que definen con *negar*),[192] ni tampoco como alguien que de forma absoluta no cree, sino como alguien que sigue otra opinión, que cree algo diferente; además —junto con la del *DLE* de 2014— es

192. Obsérvese en la n. 5 cómo, a juicio de Gaspar y Roig, para considerar a alguien ateo, es menester que niegue: el ateo es quien «pretende que no hay Dios», la elección del verbo *pretender* es del todo significativa.

la única que no da por sentada la existencia de un ser supremo.[193]

193. Tratamos la difícil definición de *ateo* en una conferencia (Bajo Pérez 2001): como *ateo* no se opone a un supuesto **teo* (y, por tanto, difícilmente el hablante común reconocerá el valor de la *a-* como prefijo privativo), para lograr el máximo grado de objetividad habría que definir *ateo*, teniendo presente los otros términos con los que forma serie en la actualidad (no antiguamente): *agnóstico*, *creyente*, *practicante*, no registrados con el significado religioso actual hasta el siglo xviii. Así, si en la actualidad se deseara definir de manera simétrica, se obtendría alguna de las siguientes series:
ateo, -a [persona] que niega la existencia de Dios.
agnóstico, -a [persona] que ni niega ni afirma la existencia de Dios.
creyente [persona] que afirma la existencia de Dios.
practicante [persona] que es creyente de una religión determinada y que aspira a cumplir y obedecer sus normas y preceptos.
ateo, -a [persona] que no cree en Dios.
agnóstico, -a [persona] que ni cree ni no cree en Dios.
creyente [persona] que sí cree en Dios.
practicante [persona] que es creyente de una religión determinada y que aspira a cumplir y obedecer sus normas y preceptos.
Pero, incluso en las definiciones anteriores, se atentaría contra la aspiración a la máxima objetividad, pues, al escribir la palabra *Dios* con mayúscula y expresarse de esa manera, parece inequívoco que existe tal Dios y que sólo por empecinamiento, capricho o cualquier otra razón poco disculpable se puede no creer en él. Por lo tanto, una definición de *ateo*, *-a* que pretenda ser objetiva tendrá que elaborarse teniendo en cuenta la definición de los otros tres términos y sin dar por descontado que lo «natural» (repárese en las comillas) es creer:
ateo, -a [persona] que cree que no existe un ser o seres responsables de la creación del mundo y de su devenir.
agnóstico, -a [persona] que cree que el entendimiento humano es incapaz de determinar si existe o no un ser o seres responsables de la creación del mundo y de su devenir.
creyente [persona] que cree que sí existe un ser o seres responsables de la creación del mundo y de su devenir.
practicante [persona] que es creyente de una religión determinada y que intenta cumplir y obedecer sus normas y preceptos.
De esta forma, los cuatro términos estarían marcados de una forma similar y se mantendría la simetría. Y, realmente, de querer marcar alguno de ellos por encima de los restantes, lo lógico sería hacerlo con *practicante*, algo como: **practicante** [persona] que es creyente de una religión determinada y que, además, intenta cumplir y obedecer sus normas y preceptos.

Por otra parte, en el español actual, aunque no es del todo insólito *descreimiento*,[194] sí puede considerarse desusado *descreer*[195] y eso ha provocado que *descreído* no se interprete como un participio; es más, parece asimilarse (aunque su formación ha sido del todo diferente) a los parasintéticos que indican que alguien carece de algo como *desalmado*, *desgarbado*, *descerebrado*, *desdichado*, *desafortunado*, *descamisado...*: en *descreído*, claro está, no es posible reconocer un sustantivo base, pero tampoco se percibe un verbo que sirva de base, ni puede entenderse como formación antonímica sobre *creído*. Para Covarrubias (1611: *s. v. descreer*), *descreído* es «el que buelue atrás en la fe y creencia. Tómase siempre en mala parte, y vale blasfemar y blasfemo» y, en la segunda acepción de *Autoridades* (1726-1739: *s. v. descreído*), «se toma también por hispanismo, por el que no cree, o falta a la fe y creencia.», quizá se juzga «modo de hablar particular y privativo de la lengua española» porque no se trata de una voz culta, como sí lo es *ateo*. En los diccionarios académicos, de esa definición de *descreído* (de la que desde 1803 se eliminó definitivamente «por hispanismo») se pasó a «Incrédulo, falto de fe, sin creencia» (*DRAE* 1791), que se repitió sin alteraciones hasta el *DRAE* de 1869: «Incrédulo, falto de fe, sin creencia porque ha dejado de tenerla», repetida durante bastante más de un siglo hasta que, en las ediciones de 2001 y 2014, se ha desglosado en dos acepciones: «Incrédulo, falto de fe» y «Sin creencia (/Falto de creencia), porque ha dejado de tenerla».[196]

---

194. Todavía en *DLE* (2014: *s. v. descreimiento*): «Falta, abandono de fe, de creencia, especialmente en lo que se refiere a religión».

195. *Descreyente*, *descreedor* y *descreencia* solo se registran en algunos diccionarios bilingües antiguos. De *irreligión*, *irreligiosidad*, *irreligioso*, *irreligiosamente* tampoco hay constancia lexicográfica hasta el siglo xviii, salvo en diccionarios bilingües antiguos.

196. Respecto a *descreído*, no aportan tampoco nada relevante los diccionarios no académicos: Salvá (1846) añade dos acepciones con la restricción de anticuado: 'infiel' y 'desconfiado', y Toro y Gómez (1901) lo considera término sinónimo de *ateo*, *hereje*, *materialista* y *racionalista*.
Por otro lado, Terreros (1786-1793) registra *impíamente* e *irrelijiosamente* ('de un

Como decíamos, a diferencia de lo que sucede con *Dios* y *fe*, y con muchos términos relacionados con los miembros de las distintas confesiones religiosas, *ateo* y *descreído* no han generado fraseología (véanse Varela & Kubarth 1994, Seco & Andrés & Ramos 2004, Cantera & Gomis 2007, Martínez López & Myre Jørgensen 2009), pero eso no garantiza que se hayan usado y usen de una forma neutra, no marcada y sin connotaciones:

a) En ambos casos (*ateo* y *descreído*), vemos la posibilidad (la probabilidad, incluso) de que aparezcan precedidos por el artículo *un* que precede a los términos marcados peyorativamente: *Se ha vuelto una atea/descreída*,[197] frente a *Se ha vuelto cristiana*. Es posible la aparición de *un* con valor enfático (marcado por una entonación realzada) antes de *cristiano*, pero entonces el significado es ponderativo: *Es un cristiano* = 'Es (un) cristiano de los pies a la cabeza', 'Es un cristiano de pro', interpretaciones que resultarían muy forzadas para *Es un ateo/descreído*.

---

modo irrelijioso o poco relijioso') y Pagés (1904), *descreídamente* ('con descreimiento'), lo cual quizá permita suponer que *irreligioso* y *descreído* se usaban mucho más que *ateo*, que no parece haber generado el correspondiente adverbio en *-mente*, lo cual supone una considerable diferencia respecto a *religiosamente*, que, como se observa en Santos Río 2003, se utiliza como adverbio de modo ('con religiosidad, con religión, de manera religiosa'; 'con rigor o abnegación propios de religiosos o estereotipadamente atribuidos a ellos, a la perfección, escrupulosamente, estrictamente'; 'con puntualidad y exactitud') y como adverbio de punto de vista aspectivo ('en el aspecto religioso, en lo religioso, en cuanto a la religión, desde el punto de vista religioso'). Para credos específicos, Santos Río (2003) registra *cristianamente* y *católicamente* y, en relación con aspectos concretos de la doctrina católica, *cristológicamente*, *catequéticamente*, *catequísticamente*, *eclesiásticamente*, *eucarísticamente*, *evangélicamente*, *piadosamente* (2.ª acepción); pueden aplicarse a distintas religiones: *confesionalmente*, *escatológicamente*, *hermenéuticamente*, *litúrgicamente*, *milagrosamente*, *místicamente*, *ritualmente*, *sacerdotalmente*, *teológicamente*; además de *éticamente, moralmente* (*inmoralmente*). Santos Río (2003) no consigna *heréticamente* ni *heterodoxamente*, pero ambos se usan y no provocan extrañeza, algo que no podría asegurarse respecto a ??*musulmanamente*, ??*islámicamente*, ??*judíamente*, ??*calvinistamente*, **moramente*, **protestantemente*…, y resultan muy poco usados *judaicamente*, *hebraicamente*.

197. También con *judío*, *moro*, *hereje*…

b) Aunque *ateo* no haya desarrollado significados secundarios negativos, como por el contrario ha sucedido en los casos de *judío*, *moro*, *hereje* y tantos otros, de todas formas puede aparecer en construcciones enfáticas en las que el primer elemento léxico siempre presenta connotaciones negativas (o muy negativas): *El ateo de tu primo*, *La descreída de tu sobrina* como *El judío de tu primo*, *La hereje de tu sobrina…* (*Cfr.* **El cristiano de tu primo*, **La católica de tu sobrina*).
c) En cuanto a las restricciones de combinatoria léxica, tanto *ateo* como *descreído* (y, por supuesto, *hereje*, entre otros) pueden ir intensificados con *redomado* y *rematado* que exigen semas negativos (**Es un redomado cristiano*, **Es un redomado creyente*, **Es un redomado santo*, **Es un cristiano/creyente/santo rematado…*). Igualmente, pueden realzarse con *empedernido*, que «se combina con (B) sustantivos de persona que designan al que apoya o admira a alguien o algo, a menudo de manera apasionada: *admirador*, *aficionado*, *seguidor*, *entusiasta*, *hincha*, *mitómano*, *defensor*» (*Redes* 2004: *s. v. empedernido*); no deja de ser significativo que *empedernido* pueda acompañar a *ateo* o a *descreído*, pero que no suene natural con *creyente*, señal de que al ateo, por defecto, se le sigue considerando militante.[198] Por su parte, no son imposibles *desaforados ateos* o *desaforados descreídos/incrédulos*, mientras que *creyentes desaforados* resultaría mucho más raro.

(Neo)paganos, idólatras

Dejando a un lado el caso de los idólatras mencionados en el Antiguo Testamento y el caso de los paganos tanto precristianos como

198. De todas formas, aunque *creyente*, *cristiano*, *católico…* y términos similares no aceptan (al menos, no con facilidad) *empedernido*, sí pueden presentarse de manera negativa (causando un efecto similar al que produce la anteposición de *empedernido*) con *fanático* y, en los últimos tiempos, con *fundamentalista*. Todos, por otra parte, pueden recibir el refuerzo de *convencido* y *a machamartillo* (locución «que se combina con sustantivos de persona que designan al que profesa creencias religiosas y las sostiene y defiende con convicción» (*Redes* 2004: *s. v. a machamartillo*).

de los primeros tiempos del cristianismo, los idólatras y paganos en sentido estricto constituyeron a lo largo de la Edad Media hispánica una realidad más bien exótica.

Ahora bien, siempre existieron prácticas por las que un cristiano —un mal cristiano, obviamente— podía resultar sospechoso de paganismo, sobre todo, si se le asociaba con creencias supersticiosas, prácticas mágicas, brujeriles o hechiceriles.[199] Por su parte, judíos y musulmanes, como ya hemos visto, solo por serlo, eran sospechosos de saber buscar sin escrúpulos connivencia con los poderes ocultos. La afinidad con la magia todavía se veía más clara en el caso de los gitanos, cuyas creencias religiosas eran poco conocidas —algo que ocurre todavía en la actualidad—, como bien apostilla Caro Baroja (1990: 68):

> Magia hebrea, Magia arábiga, Magia gitana forman como tres peldaños de una escalera en la que el tramo superior corresponde a los judíos y el inferior a los gitanos [...]. [El grupo étnico de los gitanos] por alguna razón profunda y no bien estudiada, es también el más específicamente mágico, puesto que se consideraba que no eran cristianos, tampoco mahometanos o profesores de la ley mosaica: no tenían «religión» simplemente, y como personas que no pertenecían a ninguna fe tampoco se ajustaban a la moral natural, que, a veces, se reconocía que tenían en sus tratos los moros, los moriscos e incluso algunos paganos, como los indios de América.

Los diccionarios españoles antiguos (y los actuales hasta hace bien poco) han definido *gitano, -a* con apasionadas explicaciones repletas de palabras muy peyorativas,[200] aunque, —salvo en los casos siguien-

199. Fue el caso de los templarios en la etapa inmediatamente anterior a su expulsión, pues fueron acusados de adorar ídolos: «un gato negro, una cabeza de tres caras» (García Fernández 1998: 69). También entran aquí «una serie de desviaciones arraigadas desde muy antiguo en la Península y que se conectan inextricablemente con viejas prácticas paganas y con la superstición popular. Tales actitudes perviven de modo especial en el medio rural, donde el nivel de formación del clero y fieles era especialmente bajo y donde el control de la jerarquía no se ejercía con la misma fuerza que en las ciudades» (Sánchez Sánchez 1998: 97).

200. Véase Bajo Pérez 2000: 138-141. También las omisiones son reveladoras: *gitano, -a*, que designa a los miembros de un grupo social presente ininterrumpida-

tes—, lo han hecho sin mencionar nada sobre la religión que profesaban: Correas [ca. 1630], al explicar *Buena cara tienes, buenos hechos harás*, recomienda encarecidamente a los príncipes y gobernadores que «por lo menos» destierren a los gitanos: «Dios os dé acuerdo en cosa tan conveniente, que ni son moros ni cristianos». Terreros (1786-1793), que habla de los gitanos con fiereza, se espanta de su presencia «casi sin que se supiese su relijion» y, ni siquiera en Domínguez (1846-1847), que es el único (entre muchos) que intenta no dejarse arrastrar por prejuicio alguno, encontramos información alguna sobre la religión que practican, aunque sí sobre la conducta ética de muchos de ellos: «Hay, sin embargo de todo esto, centenares de familias de raza gitana, que están establecidas viviendo y educando á sus hijos segun las máximas de la moral mas sana».

Entre los cristianos, prácticamente todo lo relacionado con las artes mágicas es heterodoxo, más que heterodoxo, es diabólico: de manera que, desde este punto de vista, quienes se entienden con el demonio, quienes se entregan a su poder y lo adoran caen en el peor tipo de idolatría concebible: por ejemplo, Caro Baroja (1990: 87) recoge el dictamen de un teólogo —para el tribunal inquisitorial— que, aunque considera «embustes» las adivinaciones de una gitana, «en lo de emplear la oración de Santa Marta, etc., veía cosas en que había pacto con el demonio "y mucho dello incluye tácita idolatría"».

De todas formas, los individuos que se dedicaban a la magia no constituían un grupo homogéneo:

> Pero dentro de la Magia diabólica [que se contrapone a la Magia natural] había, a su vez, divisiones y subdivisiones, porque no se podía poner en la misma esfera la practicada por hombres de estudio, tocados de impiedad, y la practicada por gentes populares, como las viejas hechiceras con ribetes de alcahuetas o las brujas, que se decía se reunían en fantásticos conventículos y que practicaban el mal de modo sistemático. (Caro Baroja 1990: 51)

---

mente en la Península Ibérica desde principios del siglo xv, no es voz registrada en el *DCECH* (1980-1991).

Los procesos inquisitoriales permiten ver que, a la hora de llevar a cabo prácticas mágicas, había diferencias según el credo religioso;[201] pero esto casi podría considerarse circunstancial, pues magia, hechicería y brujería obligaban a pensar en idolatría y paganismo, se practicaran al estilo de los cristianos viejos o al de los cristianos nuevos de cualquier origen. Lo que de verdad proporciona una perspectiva más iluminadora sobre las diferentes creencias es que algunas de las costumbres de los judeoconversos y de los moriscos que levantaban sospechas entre los inquisidores revelan también que a los cristianos nuevos algunas de las creencias y costumbres de los cristianos viejos les parecían pura superstición, paganismo o idolatría: por ejemplo, los inquisidores querían averiguar si los cristianos nuevos actuaban correctamente (de modo piadoso y reverente) respecto a las imágenes sagradas cristianas, mientras que los cristianos nuevos veían poco compatible tanta afición a las imágenes con el culto que se le debía tributar a un único Dios;[202] en Pereda 2007, se señala que tanto el Tostado como Hernando de Talavera —buenos conocedores de cristianos viejos y nuevos— escribieron sobre los peligros de caer en el paganismo adorando las imágenes, cuando solo debían servir para favorecer la devoción y para instruir a los indoctos y a los que no conocían la lengua en la que se catequizaba y predicaba. Esta crítica hacia los cristianos explica la posición *a la defensiva* de Covarrubias (1611: *s. v. imagen*): «Grandes han sido los milagros que Dios ha hecho y hace en confirmación del santo uso de las imágenes suyas y de su benditísima Madre y de sus santos, para confusión de los que no las admiten y consuelo de los católicos píos y devotos».

---

201. Por ejemplo, en Nevot Navarro (s. f.: 42-43) se alude a ritos mágicos propios de judeoconversos, identificados con las expresiones *medir la cinta* (*medir las cintillas*) y *echar las gotillas*, que, desafortunadamente, no han dejado huella alguna en las obras lexicográficas compiladas en el *NTLE*.

202. Resulta clarificadora la afirmación de Vermaseren (1986: 118): «Este marrano medio estaba ya, sin embargo, tan deformado que utilizaba para la fe judía el lenguaje y los conceptos de la teología católica. De esta forma las prácticas cristiana y judía se entremezclaban, aunque seguía habiendo una diferencia evidente: los judíos eran y se mantenían contrarios a la "veneración de imágenes"».

García Cárcel (1989: 51-57) relaciona con la «religión popular» de la España de los Siglos de Oro muchas manifestaciones de sentimiento religioso exaltado que fueron auspiciadas por la Contrarreforma, pero que, sin embargo, podríamos juzgar supersticiosas, poco ortodoxas o más costumbristas que propiamente religiosas: «la parafernalia de las fiestas religiosas», sobre todo en las aparatosas procesiones masivas, «el tráfico de reliquias», la proliferación de vidas de santos (muchas llevadas al teatro), el aumento desmesurado de beatificaciones y canonizaciones (una canonización en el siglo xv, otra en el siglo xvi y 23 beatificaciones y 20 canonizaciones en el siglo xvii), el gusto desmesurado por los milagros y por las *relaciones* que los describían y narraban, el enorme aumento de devociones locales (vinculadas a ermitas y santuarios concretos y favorecidas por cofradías creadas a propósito), etc. Para García Cárcel (1989: 52), la Iglesia intentó controlar esa religiosidad popular «no exenta de comportamientos impuros, folklóricos, supersticiosos, e, incluso, paganos», pero no lo hizo sistemáticamente ni con gran coherencia: limitó las procesiones motivadas por sequías, pestes y epidemias, censuró ritos propiciatorios ligados a las estaciones, estorbó en lo posible el carnaval, así como las representaciones teatrales, las corridas de toros, los bailes… y, a través de la Inquisición, «persiguió a las falsas beatas, censuró los falsos prodigios y prohibió cuantos cultos espontáneos y populares surgieron sin autorización o [fueron] sospechosos de contener elementos supersticiosos» (*ibid*. 53). Pero la Inquisición, como ha demostrado cabalmente Caro Baroja (1985, 1990) se preocupó poco (al menos en comparación con lo que sucedía en otros países) por la brujería y menos todavía por la hechicería amatoria, y es que el paganismo o la idolatría se consideraban solo de verdad peligrosos en relación con la herejía, que es el punto en el que acaba confluyendo todo el discurso religioso de los Siglos de Oro (véase cuadro n. 3).

En cualquier caso, el panorama del paganismo y la idolatría cambió sustancialmente con el descubrimiento de América: cuando Cristóbal Colón volvió de su primer viaje y reveló que a occiden-

te quedaba todo un mundo lleno de individuos por evangelizar, el contingente de paganos e idólatras se amplió y se acercó muchísimo, dejó de ser algo muy remoto en el tiempo o en el espacio, dejó de ser algo ajeno: saber que se podía ir a vivir a otro lugar, habitado por gente no cristiana, cambió los mapas, el modo de visualizar el mundo y la posición de los individuos y las naciones en el panorama global.[203]

Con todo, hay que recordar que los indios únicamente fueron asimilados a los antiguos paganos e idólatras cuando apenas habían tenido contacto con los cristianos, pues, como en general se procedió a bautizarlos con rapidez, su deficiente evangelización favorecía la sospecha de que mantenían creencias paganas e idolátricas, por lo cual, desde su estatuto de cristianos bautizados, podían obtener ya la consideración de herejes. Como veremos en el último apartado, no es inusual que los prejuicios se procuren una base racionalista, ni que a los elementos nuevos, que, por tanto, no encajan con facilidad en la categorización mental previa, se les asimile a alguno ya existente con anterioridad. Según Caro Baroja (1985: 533-534):

> los dictados tópicos pesan; pesan con independencia de los apoyos doctrinales que, en cada época, se les quieren dar. El argumento popular es parecido, fundado en un asociacionismo o comparatismo de muy poca categoría. Dice, por ejemplo, el padre Acosta [*Historia natural y moral de las Indias*, 1590] que el vulgo de su época apoyaba la tesis de que los indios

203. En el *Corpus* de Davies (2007-), con la consulta [n*mp], para los siglos xiii, xiv, xv y xvi, con los resultados ordenados por secciones, se obtiene el siguiente resultado: el sustantivo masculino plural que aparece más veces en los textos compilados del siglo xvi es *indios* (18.591 veces en total: 16.156 para *indios* y 2.435 para *yndios*), el siguiente es *hombres* con 13.514, *cristianos* aparece solo 3.110 veces, *moros*, 979. En el siglo xv, de *indios* (o *yndios*) hay 298 casos (3.164 de *moros*, 1.024 de *judíos*), en el siglo xiv no hay un solo caso de *indios* o *yndios* en el corpus (2.279 de *moros*, 339 de *judíos*), en el siglo xiii, solo 11 casos (*yndios*). Aunque la estadística nunca puede tomarse como valor absoluto (habría que considerar también los nombres colectivos, por ejemplo), estos datos demuestran concluyentemente hasta qué punto el descubrimiento de América transformó la percepción del mundo. En el mismo sentido, se eleva enormemente el número de ocurrencias de *dioses* (siglo xiii: 780, siglo xiv: 407, siglo xv: 1.119, siglo xvi: 2.999).

de América descendían de judíos porque con éstos tenían de común «el ser medrosos y decaídos, y muy ceremoniáticos, y agudos y mentirosos». También se parecerían en el traje. Fácilmente refuta como livianas estas suposiciones. Pero el 'método' sigue teniendo sus partidarios.

Herejes

(Unidades léxicas citadas: *hereje*, *herejía*, *herético*, *herética pravedad*, *heretical*, *heresiarca*, *heterodoxo*, *cisma*, *cismático*, *secta*, *sectario*, *apóstata*, *priscilianistas*, *arrianos*, *adopcionistas*, *templarios*, *llulistas*, *herejes de Durango*, *alumbrados*, *-as*, *iluminados*, *-as*, *dejados*, *-as*…)

Hereje y *cismático* pueden llegar a funcionar como sinónimos, pues con frecuencia la separación lleva a la herejía: «el destacado teólogo Juan de Torquemada [presentaba] al cisma como vía casi segura hacia la herejía» (Mitre Fernández 2007: 166). También es cierto lo contrario: la herejía acarrea separación:

> se llama HEREJE, en una sociedad religiosa, a toda persona que cree o que sostiene con tenacidad un sentimiento declarado, pero erróneo para esta sociedad, y que por esto se separa enteramente de ella […]. El HEREJE está separado de la sociedad religiosa […], al HEREJE se le considera como a un terco, como a un revoltoso, pero con independencia; al *heterodoxo* se le acusa únicamente de una falsa creencia, sin ninguna idea de formar secta, o sin ninguna relación con un partido […]. El progreso de las luces, el comercio y la mutua acción de los hombres de diversas creencias, la civilización, han casi destruido el horror que inspiraban los HEREJES en ciertas sociedades religiosas. No hace mucho tiempo que se les perseguía, y se esforzaban sus contrarios por exterminarlos a sangre y fuego. En nuestros días, en los estados donde la razón y la humanidad han hecho algunos progresos, se les sufre, se les tolera, se vive en paz con ellos, se les permite el ejercicio de su culto, y la palabra HEREJE no está en uso. (Zerolo 1895: *s. v. hereje*. sinónimos)

Pese a los cambios señalados por Zerolo a finales del siglo XIX, la voz *hereje* ha tardado mucho tiempo en ser definida con un mínimo de distanciamiento; de hecho, el mismo Zerolo reproduce la sesgada definición académica de 1884; la definición de *hereje* (y los restantes términos relacionados) se ha resistido a la modernización, tal como

se refleja con nitidez en el mapa de diccionarios de la RAE, gracias al cual se comparan seis ediciones del *DRAE*: la de 1780 (idéntica a la de *Autoridades* 1726-1739), las de 1817, 1884, 1925 y 1992 (muy parecidas entre sí) y la de 2001, que ya puede considerarse actualizada:

> 1780: herege. s. m. El que se aparta y opone en todo, o en parte con pertinacia a las cosas de la fe Católica, y a lo que cree y confiesa la Santa Madre Iglesia.
>
> 1817: herege. s. com. El cristiano que en materia de fe se opone por pertinacia a lo que cree y propone la iglesia católica, revelado por el mismo Dios.

La de 1884 es idéntica salvo porque ya se lematiza con "j", y por la supresión del artículo inicial («Cristiano…») y del «mismo» de la última parte. La de 1925 y la de 1992 se mantienen en lo esencial, pero suprimen "revelado por (el mismo) Dios".

> 2001: hereje. 1. com. Persona que niega alguno de los dogmas establecidos por una religión.[204]

Como vemos, en muchos casos se insiste en que no se considera herejía un error sin más, es precisa la pertinacia (Domínguez (1853: *s. v. herejía*): «Error voluntario, en materias dogmáticas o de fe, sostenido con criminal obstinación»).

Gran parte del vocabulario relacionado con la herejía coincide con el vocabulario tratado al hablar de la Inquisición (v. *supra*), puesto que la tarea fundamental del Santo Oficio era precisamente desenmascarar la herejía y acabar con ella:

> Covarrubias (1611: *s. v. estirpar*): Extirpar herejías, es arrancar de raíz todo lo que las puede causar o fomentar, castigando los herejes, vedando los libros sospechosos, etc., como lo hacen los ministros de la Santa Inquisición, especialmente los señores y padres que asisten en las inquisiciones y en el de su Consejo.

204. En el *DLE* de 2014, se define igual, pero se sustituye «por una religión» por «en una religión» y se afina más que en todas las ediciones académicas anteriores en la definición de *herejía*, pues se restringe con un contorno válido para cualquier credo: «En relación con una doctrina religiosa, error sostenido con pertinacia».

Noydens (1672, *apud* Covarrubias 1611: *s. v. hidra*): Por esta serpiente hidra entiendo yo la herejía, y los herejes por los viboreznos. Deben ser consumidos con fuego antes que destruyan la tierra. Que si en Alemania hubiera la diligencia y celo de la religión que hay en España, no se extendiera la hidra luterana con el ovaje de sus viboreznos, porque ya que presumiera de enclocarse, con el fuego que les pegara la Santa Inquisición le salieran güeros sus huevos.

El término *hereje* —palabra no solo muy difícil de definir bien (con neutralidad) sino incluso nada fácil de definir sin más, pues muchas veces ha costado decidir qué debía considerarse herético y qué no— experimentó una inmensa dilatación semántica, que hemos intentado reflejar en el cuadro n. 3 (p. 161); en palabras de Delumeau (1989 [1978]: 604):

En el ámbito católico, la secesión protestante no hará sino llevar a su paroxismo el miedo de la subversión de la fe, ya muy viva antes, y la tendencia a integrar en el universo de la herejía todas las categorías de sospechosos. En efecto, podemos comprobar que judíos, musulmanes e idólatras domiciliados en territorios que dependen de un príncipe cristiano, se vieron progresivamente asimilados a herejes y, por tanto, punibles como tales.[205]

Pero comencemos por el principio: en el cristianismo, aparecieron desviaciones consideradas heréticas desde muy pronto. Alonso de Palencia (1490) ya menciona y describe sucintamente más de veinticinco herejías. Sin embargo, aunque «Hispania apenas se vio afectada por las grandes herejías del Bajo Imperio», «fue en Hispania donde surgió y se difundió la doctrina de Prisciliano, cuya personalidad y trágica muerte conmovió a toda la cristiandad»; hay que tener en cuenta, además, que

las herejías tampoco pueden explicarse como simples querellas de teólogos eruditos, sino por los rasgos sociales que las definen: en primer lugar, porque algunas de ellas, como el priscilianismo, se difundieron principalmente en zonas agrarias y marginadas, donde la romanización era, a veces, muy superficial y se mantenían vivas costumbres religiosas antiquísimas. (Fernández Ubiña 2008: vol. I, 351 y 356)

205. «1484: Aprobación del *Malleus maleficarum*: la brujería identificada de lleno con la herejía» (Mitre Fernández 2007: 202).

En Marcos (2009: 18), se va más allá, pues a la hora de explicar cualquier herejía, ya no solo hay que tener presente la situación social sino que hay que reconocer que en las relaciones de poder se encuentra siempre la clave del fenómeno:

> El historiador del cristianismo, que estudia la herejía en su contexto social, político y cultural, descubre que la fijación de las fronteras de lo que la Iglesia católica ha considerado aceptable es fluctuante y que, en última instancia, son las relaciones de poder las que acaban marcando esas fronteras [...]. Hereje [...] es aquel que acabó siendo condenado como tal al final de un proceso en el que pocas veces las desviaciones doctrinales o de conducta fueron el asunto realmente importante. Acusaciones de heterodoxia y descalificaciones personales se revelan a menudo como meros instrumentos para eliminar al oponente, cuya voz fue sistemáticamente silenciada.

García Sánchez (1998: 84) concluye de manera similar cuando asegura que «la lucha contra las herejías y más concretamente su represión fue también un aviso para quienes osaran enfrentarse a la ortodoxia y sus poderes y un claro instrumento de control social utilizado por los poderes dominantes». No obstante, tampoco debe desdeñarse el enfrentamiento puramente religioso:

> cada vez estoy menos convencido de que los movimientos heréticos sean simplemente la transposición de reivindicaciones económicas, sociales y políticas en el plano de la lucha religiosa. Las profundas razones del desarrollo y del éxito de los movimientos heréticos deben buscarse siempre en una consideración general de la historia religiosa de la época (Violante 1987, *apud* García Fernández 1998: 64).
>
> Si bien esto es cierto, tampoco se ha de despreciar el hecho de que motivos religiosos y motivos no religiosos se entremezclen en el desarrollo de estos conflictos y en los motivos personales de quienes se adhieren a estos grupos contestatarios a la iglesia católica dominante. (García Fernández 1998: 64)

Desde luego, si hay algo constatable una y otra vez en las luchas religiosas, en general, y en los conflictos por herejía, en particular, es el escaso protagonismo de las diferencias doctrinales: al final (incluso en muchas disputas teológicas), lo que predomina siempre es la censura de otras costumbres, hasta el punto de ser la diferencia en «ritos y ceremonias», que muchas veces poco o nada tienen de tales,

lo que se encuentra en el centro del enfrentamiento. Como puntualiza Marcos (2009: 15): «Los *heresiológos*, técnicos en los asuntos de herejía, identifican al hereje y denuncian sus errores, que muchas veces tienen más que ver con cuestiones de prácticas rituales, con comportamientos morales o de disciplina que con verdaderas disensiones doctrinales».

Los diccionarios del español no han concedido la misma consideración a todas las herejías, lo cual es lógico dado su elevado número y su distinta importancia. Centrándonos únicamente en las palabras referidas a las tres herejías antiguas que tuvieron centro o arraigo en la Península, constatamos que dos de ellas tomaron el nombre del heresiarca correspondiente: *priscilianista* y *priscilianismo*[206] < *Prisciliano* y *arriano*[207] y *arrianismo*[208] < *Arrio*,[209] mientras que los adop-

206. Definido como «herejía de Prisciliano» en todas las ediciones del *DRAE* hasta el *DLE* de 2014, en que se define ya como «doctrina del heresiarca Prisciliano»; claro que Rodríguez Navas ya definía *priscilianista* de forma neutra en 1918: «partidario de las doctrinas sustentadas por Prisciliano».

207. Los arrianos aparecen como «herejes sectarios» en las ediciones del *DRAE* de 1884, 1899, 1914, 1925, 1936, 1939, 1947, 1956, 1970, 1984; en las de 1927, 1950, 1983 y 1989 (estos últimos *Manual*) se les llama simplemente «sectarios», como en bastantes otros diccionarios; en los *DRAE* de 1992 y 2001 «dícese/se dice del hereje partidario de Arrio»; en el *DLE* de 2014 ya han desaparecido las descalificaciones como herejía: *arriano* solamente es «seguidor del arrianismo» y el arrianismo «doctrina…».

208. La primera documentación es de Terreros (1786-1793): «secta de los arrianos, cuya cabeza fue el pérfido Arrio». Después el *DRAE* de 1803: «La herejía de Arrio o su secta» (repetida en las ediciones de 1817, 1822, 1832, 1837, 1843 y 1869), además de en Núñez de Taboada (1825) y en Salvá (1846). Castro y Rossi (1852) usa un hiperónimo mucho más neutro («doctrina de Arrio»), Domínguez (1853) y Salvá (1879) recurren a «sistema herético», Gaspar y Roig (1853) prefiere «doctrina de Arrio y de sus sectarios» y Rodríguez Navas (1918) se decanta por «secta y opiniones de Arrio». Toro y Gómez (1901) y Pagés (1902) limitan la definición a «herejía de Arrio», pero todos los diccionarios mencionados describen esta doctrina bien en *arrianismo*, bien en *arriano*, bien en *Arrio*.

209. Le dedican una entrada a *Arrio* los diccionarios de Covarrubias (1611: «hereje perniciosísimo»), Domínguez (1853: «famoso heresiarca alejandrino»), Gaspar y Roig (1853: «célebre heresiarca»), Zerolo (1895: «famoso heresiarca») y Rodríguez

cionistas[210] fueron así llamados por creer que Jesucristo era hijo de Dios por haber sido adoptado por Dios padre.[211]

El rey visigodo Recaredo abjuró solemne y oficialmente del arrianismo en el III Concilio de Toledo (589); a partir de entonces,

> La herejía, como el cisma o las meras supersticiones, así como la pertenencia a la fe mosaica, acabarán equiparadas a atentados contra la constitución del reino […]. La irrupción musulmana (711) supuso un serio golpe para esa Iglesia hispana tan estrechamente unida a la monarquía visigoda. La posterior política de los papas, ligando su destino a la monarquía francocarolingia, coincidiría cronológicamente con la crisis adopcionista que tuvo en el mundo hispánico mozárabe su principal escenario. (Mitre Fernández 2007: 40 y 44)

De la instrumentalización política de la acusación de herejía, Mitre Fernández (2007) aduce varios ejemplos significativos en la Edad Media hispánica: a finales del siglo x, «el conde gallego Fruela, si no como hereje, sí aparecerá como 'apóstata' por faltar al juramento de fidelidad contraído con el rey astur legítimo y haberle privado del reino» (*ibid.*: 74); en la crisis dinástica castellana de mediados del siglo xiv, el rey Pedro I fue acusado con insistencia de hereje, así como de amigo de judíos y musulmanes (*ibid.*: 142); el rey Enrique iv de Castilla fue acusado por sus enemigos «de herejía y de múltiples delitos contra la religión» (*ibid.*: 177). «A veces se tiene la

Navas (1918: «sacerdote de Alejandría»). Covarrubias recurre al latín para describir la herejía (para que solo los doctos puedan entenderla) y los demás proporcionan distintas informaciones enciclopédicas sobre los rasgos, difusión y desaparición de esta doctrina.

210. Se registra por vez primera en el *DRAE* de 1884 («herejía de los adopcionistas»), igual en Zerolo 1895, Toro y Gómez 1901, Pagés 1902, *DRAE* de 1914, Alemany y Bolufer 1917 y todas las restantes ediciones del *DRAE* hasta la de 2001 incluida; el *DLE* de 2014 ya define como «doctrina…», tal como adelantaba Rodríguez Navas (1918: «doctrina de los adopcionistas») hace casi un siglo.

211. «Priscilianismo y adopcionismo, aunque de origen peninsular, tuvieron un no despreciable arraigo en el sur de Francia» (palabras de José Emilio Martínez Tur, recogidas en Mitre Fernández 2007: 186). Dejamos de lado la posibilidad de que en Castilla y León hubiera herejes, quizá cátaros, en torno a 1236 (Mitre Fernández 2007: 199).

impresión de que la acusación de herético, una vez avanzado el Medievo, resulta una auténtica muletilla con la que se trata de reforzar otras acusaciones. Una muletilla de la que no parece fácil desprenderse y que se transmitirá al período posterior a 1500» (*ibid.*: 193).

Otro caso que afecta al ámbito hispánico fue el de los templarios, que fueron acusados «de herejía, idolatría y sodomía en 1307», relacionando sus prácticas con las de los cátaros, magos y hechiceros (García Fernández 1998: 69-70). Aunque la persecución fue comenzada por los reyes de Francia,

> [a] partir de la posición favorable del Papado, entre 1307 y 1308, los poderes políticos fueron dando por toda la cristiandad las órdenes de detención de los templarios (Inglaterra, Irlanda, Aragón, Valencia, Mallorca, Castilla y Portugal, Nápoles, Chipre, etc.). Los templarios acabaron entregándose, si bien no faltaron casos en los que hubo cierta resistencia (El reino de Aragón, Chipre). (García Fernández 1998: 69)

También los escritos de Raimundo Llull fueron perseguidos por la Inquisición aragonesa durante la segunda mitad del siglo xiv; eso sí, no sin que surgieran defensores del más alto nivel: «La monarquía aragonesa, las ciudades de Valencia y Barcelona y personas destacadas de estas diócesis entablaron contra Eimeric [inquisidor de Aragón] una larga disputa ante la Santa Sede, en defensa de las doctrinas y los escritos de Raimundo Llull» (García Fernández 1998: 71). Llull se había dedicado a la predicación del evangelio desde presupuestos racionalistas, pero el racionalismo y los defensores de la ley natural —que podían ser aristotelistas, averroístas, avicenistas, alfarabistas…— provocaron también el recelo de la ortodoxia: «Desde muy pronto los tratadistas colocan esta nueva disidencia [la tendencia a negar fundamentos de la fe con argumentos racionales] al nivel de la herejía» (Sánchez Sánchez 1998: 100).

En el siglo xv «se produjo en la comarca de Durango una herejía duramente reprimida por los poderes civiles y eclesiásticos» (García Fernández 1998: 79):

> Desde un punto de vista rigurosamente histórico, se puede concluir que los llamados herejes de Durango fueron un grupo de personas que, bajo

> la dirección de algunos franciscanos, expresaron su descontento con las estructuras eclesiásticas y con las formas de la religiosidad local. La presunta extensión de este grupo y sus seguidores entre la población generó una alarma social entre los sectores defensores de la ortodoxia más estricta, cuya contundente respuesta acabó con la muerte de bastantes seguidores de Alonso de Mella y con el exilio de éste y otros franciscanos en el Reino musulmán de Granada. (García Fernández 1998: 80-81)

Relacionables con los de Durango son los *fraticeli* de la corona de Aragón, como fray Felipe de Berbegal, que negaban la autoridad de la Iglesia y propugnaban la necesidad de volver a la pobreza evangélica (Sánchez Sánchez 1998: 92-93).

Pese a todos estos casos, en que *hereje* pretendía usarse en un sentido más o menos recto (pues ya vemos que se convertía muy oportunamente en hereje a cualquier adversario o enemigo político), la palabra servía también para denostar en un sentido mucho más general, que prácticamente ha llegado hasta hoy: así, el aumentativo *herejote* (registrado ya en *Autoridades* 1726-1739) para señalar a alguien irreverente o irrespetuoso con las normas y prescripciones religiosas.[212]

Llegados ya a la baja Edad Media y a la Edad Moderna, la herejía se solapó en España con la apostasía, entendiendo por tal la judaización en los judeoconversos y el criptoislamismo en los moriscos. Por eso aparecen en tantos procesos inquisitoriales fórmulas como «Visto por Nos los Inquisidores Apostólicos contra la Herética Pravedad y apostasía en esta Ciudad y Reyno […]» (Selke 1980: 295). Con todo, a judaizantes y criptomusulmanes, hubo que sumar otros herejes inspirados por la «libertad de obediencia, conciencia, y es-

212. El mismo término *herejía* —usado sobre todo en plural— fue adquiriendo significados secundarios hasta utilizarse en el lenguaje diario, al menos en algunas zonas, sobre todo para afear los comportamientos crueles: «dolor, daño causado a personas o animales inocentes e indefensos», «venganza de las personas mayores» (Le Men 2002-2012: *s. v. herejía*). En cuanto a lo paremiológico, no contamos propiamente con un refrán pero sí con una reinterpretación significativa que hace decir a Bona (1983: 98): «Acierta la errónea traducción popular de "necéssitas caret lege" = *la necesidad tiene cara de hereje*, siendo *la necesidad carece de Ley*».

piritu: de donde nacieron inumerables sectas y heregias» (Jerónimo Gracián 1611: *Lamentación 4.ª*, 3). No faltaron quienes encontraban relación entre todas las desviaciones de la ortodoxia:

> Los que recelaban, por principio, de todo cristiano nuevo, les acusaban de haber intervenido en gran proporción en los dos grandes movimientos heterodoxos de comienzos del siglo xvi: el específicamente español del *iluminismo* y el europeo del protestantismo. […] ¿De qué conversos sabemos con certeza que abrazaran el Protestantismo? Debió serlo, por su parentesco con la rica y culta familia de los Lerma, el burgalés Francisco de Encinas, notable humanista, amigo de Melanchton […]. Antecedentes conversos tenían también las dos grandes figuras del foco protestante de Sevilla, el doctor Cazalla y Constantino Ponce de la Fuente. Pero un conocedor tan profundo de la cuestión como Marcel Bataillon afirma que ambos, como Juan de Valdés, no eran en sentido estricto luteranos […]. Las mismas precisiones habría que hacer en torno a ese fenómeno tan español de los *alumbrados* o iluminados, grupo de místicos y reformistas, con desviaciones heterodoxas, aunque de matices tan cambiantes y de fronteras tan movibles que en él se han incluido desde obsesos sexuales hasta almas de gran santidad. Aunque no patrimonio de conversos, muchos de ellos figuraron en dicho movimiento (Domínguez Ortiz 1988: 154)[213]

Sin embargo, «tampoco la Inquisición hizo nunca del hecho de que la mayoría de los Alumbrados descendiera de judíos un elemento de su acusación: no fueron sospechosos de haber "judaizado"» (Biersack 2010: 136). Además, los Alumbrados no constituían un grupo homogéneo:

> Desde comienzos del siglo xvi en diversos puntos de Castilla —Guadalajara, Valladolid, Toledo, Pastrana, Alcalá…— y en íntima conexión con algunas casas señoriales, como el caso de los Mendoza, Enríquez o el mar-

213. Este mismo estudioso asegura: «Si era efectivamente descendiente de judíos, como decía su sentencia condenatoria, Miguel de Molinos, el místico quietista autor de la *Guía Espiritual*, muerto en 1692 en las cárceles de la Inquisición romana, sería la última personalidad importante conversa desde el punto de vista religioso» (Domínguez Ortiz 1988: 158). Para la conexión entre alumbrados y conversos, véase también Vermaseren (1986: 121): «Este movimiento vagamente místico [el de los alumbrados] pudo haber atraído por ello a los conversos, pues el marrano-judaísmo mismo se parecía a veces a una especie de asociación secreta con ribetes místicos».

qués de Villena, tradicionalmente protectoras de las letras y de conversos, se fueron conformando importantes círculos de personas espirituales que escapaban al control de las órdenes religiosas y que en su mayoría tenían a mujeres como protagonistas. (Castro Sánchez 2010: 182)

Hubo grandes diferencias, por ejemplo, entre la culta religiosidad erasmiana de los hermanos Cazalla y el rechazo de un cristianismo demasiado intelectual por Alcaraz e Isabel de la Cruz. (Biersack 2010: 138)

De hecho, mientras resultaba fácil —o relativamente fácil— identificar y nombrar a moriscos y a judaizantes, era bastante más complicado denominar a los heterodoxos y herejes surgidos dentro de la propia iglesia católica:[214]

«El nombre "alumbrados" o "iluminados" les viene dado por la búsqueda de las fuentes de su religiosidad sobre todo en las corrientes de la mística cristiana, para la que la teoría de la luz tuvo especial importancia» (Biersack 2010: 133-134).

---

214. De hecho, ya era a veces peliagudo distinguir lo herético de cualquier manifestación religiosa alejada de lo convencional, por lo que «ante los tribunales eclesiásticos, especialmente ante la Inquisición, tuvieron que comparecer no pocos defensores de la contemplación» (Sarrión Mora 2010: 117). Y era esperable, pues místicos y contemplativos, por su propia concepción de la relación con la divinidad (al margen de cauces racionales y fuera del control clerical), tenían que despertar sospechas de heterodoxia. Como ya señalaba García Cárcel (1989: 54): «La ortodoxia de la espiritualidad ascética y mística en los siglos XVI y XVII fue siempre de difícil percepción. La diferencia entre los heterodoxos alumbrados y los ortodoxos recogidos, pese a los esfuerzos de Melquiades Andrés, no queda muy clara». El participio sustantivado *recogido* no se asocia con claridad a persona con particulares hábitos religiosos y espirituales, pero Covarrubias (1611: *s. v. coger*) brinda una definición muy plástica («*recogido*, el virtuoso y encerrado, que no anda azotando calles ni desperdiciando su hacienda»), de la que muchos diccionarios posteriores retoman el rasgo del aislamiento (por ejemplo, en el *DLE* de 2014: «Que tiene recogimiento y vive retirado del trato y comunicación de las gentes»). En la actualidad este participio, en masculino, tampoco evoca un talante religioso específico, a diferencia de lo que sucede con el sustantivo *recogimiento*; en cuanto al femenino *recogidas* se ha usado mucho tiempo como sinónimo de *arrepentidas*, tal como se registra en Terreros (1786-1793: *s. v. recojidas*): «Llaman en Madrid á las que viven en una casa de recojimiento, después de haber vivido mal».

> «[…] lo que aquí denominamos religiosidad heterodoxa corresponde a varias calificaciones inquisitoriales: alumbrados, ilusos, visionarios, son algunos de los apelativos» (Sarrión Mora 2010: 114).

En estos casos, fueron procesadas muchas más mujeres que varones (*ibid.*: 113). Algunas de esas mujeres acusadas de herejía ante la Inquisición eran beatas, es decir, mujeres (sobre todo de 1450 a 1550) que mantenían «claras similitudes con las llamadas beguinas del norte de Europa», pues «no seguían las reglas preestablecidas institucionalmente» y «buscaban la libertad individual a través de sus vivencias religiosas» (Sarrión Mora 2010: 118). A veces se recogían en beaterios, «otras vivían aisladas en sus casas o se emparedaban en pequeñas celdas adosadas a iglesias o ermitas […]. Solían dedicarse a labores benéficas o a la oración» (*ibid.*: 118).

¿Y cómo se han referido a estos individuos los diccionarios?, ¿y qué definiciones nos han brindado? *Autoridades* (1726-1739) no registra todavía *alumbrado* en la acepción que nos interesa, pero el *DRAE* de 1770 proporciona una explicación exhaustiva de carácter enciclopédico:

> Hereges que a principio del siglo décimo séptimo fueron penitenciados por el tribunal de la Inquisición en Sevilla en auto particular que se tuvo en el último día de Febrero del año de 1627. Y entre otros errores tenían por inútil el Bautismo, la Eucaristía, y los ayunos y mortificaciones, enseñando que toda la perfección consistía en sola la contemplación, y oración, en la cual decían que el Espíritu Santo los alumbraba, y que de tal manera los libraba del fomes, que provoca a lo malo, que no tenían necesidad de refrenar las pasiones. *Haeretici, vocati vulgo illuminati.*

Aduce, además, la siguiente cita: «era esta (heregía) de alumbrados hombres y mugeres, que con capa de virtud exercía muchos vicios». Esta definición se repite (sin la cita) en las ediciones académicas hasta 1822, año en que se propone una versión muy resumida (se suprime la mención al auto de fe, los errores detallados y toda la última parte). Hasta la edición de 1884 no se modifica de nuevo la definición y, aunque resulte algo menos imprecisa cronológicamente, ahora se pierde la explicación del nombre:

> Dícese de ciertos herejes, según los cuales se llegaba mediante la oración a estado tan perfecto, que no era necesario practicar los sacramentos ni las buenas obras, y se podían llevar a cabo sin pecar las acciones más reprobadas. Esta secta nació en España a fines del siglo xvi.

Siguió manteniéndose esta definición hasta el *DRAE* de 1989, pues en la de 1992 (repetida en 2001) se propone una mucho más neutra con nuevo reajuste cronológico:

> Dícese de los adeptos a doctrinas según las cuales se llegaba mediante la oración a estado tan perfecto, que entregados a Dios, no necesitaban practicar los sacramentos ni las buenas obras, y se sentían libres de pecado cualesquiera que fueran sus actos. Esta secta nació en España en el siglo xvi.[215]

Muchos lexicógrafos reprodujeron las definiciones académicas, pero algunos facilitan nuevos datos:

> Sus creencias eran tenerse por iluminados de Dios, fingir arrobos y santidades, y decir que el espíritu debería ponerse firme en Dios, y dejar que la materia obrase como mejor quisiese. Así es que en ellos estaba muy desarrollada la lujuria. (Castro y Rossi 1852)

> Sectarios cristianos de España que aparecieron hacia el año de 1570, y desaparecieron a mediados del siglo xvii; proclamaban que la oración mental era de precepto divino; se tenían por inspirados de Dios, y predicaban contra el ayuno y la mortificación. (Gaspar y Roig 1853)

> Herejes que aparecieron en el siglo xvi en Andalucía y Extremadura, de costumbres obscenas. (Rodríguez Navas 1918)

Más de un encausado por la Inquisición señaló la polisemia del término *alumbrado* y la ambigüedad con que el tribunal lo usaba (Carranza, María de Cazalla; v. Pastore 2010 [2004]: 169). Quizá porque, al caracterizar las posiciones de los alumbrados, no se reconoce ningún ataque concreto al dogma: más que como herejes son mostrados como hipócritas y embaucadores. En cuanto a *iluminados*,[216] la primera documentación relativa a un significado relacio-

215. En el *DLE* de 2014, aparte de algunos detalles formales, solo se sustituye el neutro «adeptos a doctrinas» por el igualmente neutro «seguidor de doctrinas».
216. Toro y Gómez (1901: *s. v. alumbrados*) llama a los alumbrados «herejes españoles iluministas».

nado con la herejía, corresponde a Domínguez (1853): «Miembros de una secta del siglo xvi, fundada por Juan de Villapando, que sostenía que en virtud y de una sublime y continuada oración podía llegarse a un estado perfecto de santidad».

A partir del *DRAE* de 1884, *iluminado* contará con una acepción que lo remitirá a *alumbrado* 'hereje'. Parece que *iluminados* era la denominación popular para estos individuos, aunque la que prefieren los estudiosos e historiadores modernos suele ser *alumbrados*. En cualquier caso, no quedó constancia lexicográfica del significado religioso de estas voces hasta mucho después de la época en que vivieron las personas que, por sus creencias religiosas, fueron llamadas así. Todavía más tardío es el registro lexicográfico de *dejado* como sinónimo de *alumbrado*, pues no se produce hasta el *DRAE* de 1956; posteriormente, en el *DRAE* de 1970 (*s. v. dejado*), puede leerse «Dícese de ciertos heterodoxos, como los iluminados, alumbrados y quietistas», acepción repetida en los diccionarios académicos de 1984, 1989, 1992, 2001 y 2014, aunque con algunos cambios formales. Parece que, en el sentir de la lexicografía académica, al hablar de alumbrados, iluminados o dejados no se está aludiendo a «seguidores» (ni de un heresiarca, ni de una doctrina) sino a gente que profesaba «cierta heterodoxia». Sin embargo, los historiadores actuales los consideran claramente herejes y, además, herejes típicamente españoles:[217] los alumbrados toledanos «defendieron en mayor o menor número el *dejamiento* a la voluntad de Dios y el consiguiente status de *impecabilidad* del perfecto cristiano» (Castro Sánchez 2010: 183).

> M. Ortega Costa supo ver que mientras que en los franciscanos el *recogimiento* era un método de oración mental destinado a alcanzar una experiencia mística, en Alcaraz y el grupo de los alumbrados es fundamentalmente una actitud constante, cotidiana. Desde nuestro punto de vista, la oración mental y el *dejamiento* se convierten en herejía no tanto por sus contenidos, sino porque era una actitud adoptada por un movimiento laico e independiente de la institución eclesiástica que de forma autónoma

217. Era ya la opinión de Menéndez Pelayo, *apud* Pastore (2010 [2004]: 165).

> construía su propia experiencia de lo divino: habría que entenderlo como efecto de la libre interpretación de ese importante elemento de la teología mística franciscana. (Castro Sánchez 2010: 193-194)

La alta aspiración de los alumbrados a la *impecabilidad*,[218] a la incapacidad o imposibilidad de pecar choca con lo que sugieren los términos con que eran designados, pues, aunque no parece que *alumbrado*, *iluminado* y *dejado* se convirtieran en voces insultantes, lo cierto es que las tres poseían acepciones claramente peyorativas (todavía vivas hoy en el caso de las dos últimas), que hacen pensar que también en el sentido religioso eran palabras utilizadas, si no con burla, sí con displicencia y rechazo.

218. Recuérdese que hasta el *DRAE* de 1925 no se documenta lexicográficamente *impecable* con el significado actual de 'sin tacha'.

Conclusiones semánticas y metodológicas

Conclusiones respecto a la vertebración semántica

No vamos a repetir las numerosas conclusiones parciales ya expuestas a lo largo de este trabajo, pero, tras este largo recorrido por el vocabulario relacionado con los grupos étnico-religiosos, intentaremos sintetizar mediante tres cuadros la evolución de la relación entre los términos principales.

DENOMINACIÓN SEGÚN LA FE
EDAD MEDIA Y PRIMERA MODERNIDAD

JUDÍOS	HEREJES	DESCREÍDOS
CRISTIANOS	HEREJES	DESCREÍDOS
MOROS	HEREJES	DESCREÍDOS

En la antigüedad o contemporáneos GENTILES PAGANOS IDÓLATRAS

Cuadro 1

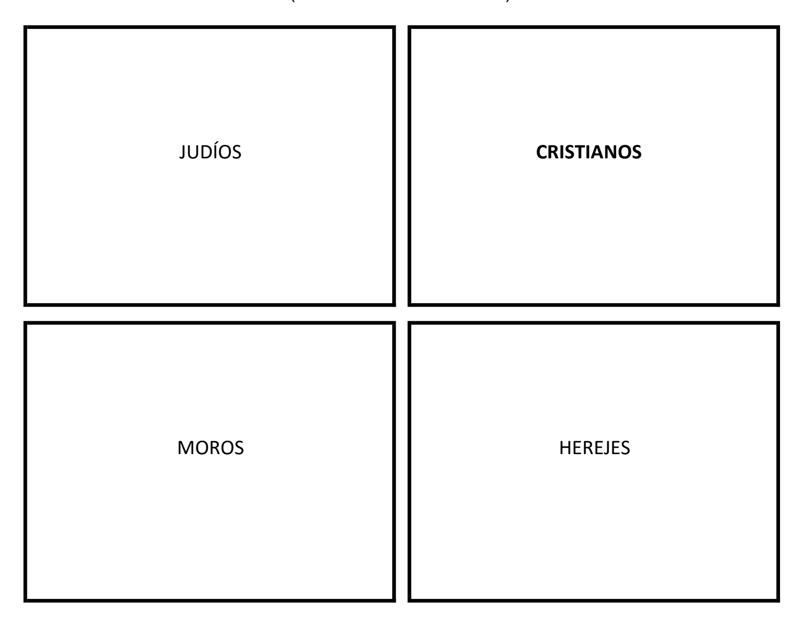
Como vemos, durante cierto período o períodos en la Edad Media, cada una de las leyes religiosas fundamentales (la ley judaica, la ley cristiana y la ley mahomética) se concebía con su propia doctrina, sus propios creyentes ortodoxos, sus propios creyentes heterodoxos y sus propios descreídos. Cada cual estaba convencido de seguir la verdadera fe, pero tácitamente y también mediante disposiciones legales se reconocía a los creyentes de otros credos el derecho a mantenerse en sus creencias, aunque por lo general los creyentes de cada fe solían ser poco o nada transigentes con sus propios apóstatas.

Ahora bien, el horizonte mental de los prejuicios a menudo procura sustentarse en argumentos racionalistas con los que muchas veces se propone algo tan aparentemente inofensivo e inocuo como una clasificación. En el opúsculo conocido como *Sermón del formamiento del hombre* (reproducido en Sánchez Sánchez 1992), se dividen en cuatro las creencias y se pone cada una en relación con las complexiones, las partes del cuerpo, las estaciones; se busca que todo cuadre y se obtiene el siguiente pintoresco resultado:

> Onde la semiente de Adam fue así esparzida e derramada en quatro maneras de gentes, que son quatro maneras de crençias: la primera gente fue de manicheos, que son los erejes. E éstos son conparados a la mal enconía e a la tierra, que son fríos e secos, que nunca ovieron conoscençia de Dios nin ley […].
> La segunda gente del linage de Adam fueron los moros, que son semejantes al agua, ca el agua á en sí dos propiedades: e la una es que si en ella te catares, verás el çielo; e la otra propiedat es que reçibe en sí toda suzedat. E así los moros an en sí estas dos propiedades e naturalezas, que quando dizen «Allá» ven el çielo en la craridat del agua, mas quando dizen «Maphomat», arrencuran e ensuzian toda su crençia, e otrosí reçiben en sí toda suzedat e son conplidos de todo fornicio e de todo peccado suzio e malo.
> E la terçera gente del linage de Adam, que fue apartada e derramada, son los judíos; e la razón es ésta: porque non mantienen ley nin la guardan, pues venido es el su Mexías, que es Jhesuchristo. E estos judíos son conparados a la sangre, ca son sanguinos mortales, ca fizieron sangre en el justo Mexías […] e así como el sangriento de su qualidat e de su conplisión es profrioso e tiene en su porfía maguer vea que tiene mentira, así los judíos sanguinos sienpre tienen en su porfía e quieren morir en ella […].
> La quarta generación e gente del linage de Adam son los christianos, que

> se salvan por penitençia e por perdón que an de la Eglesia de Dios, que es conparada a la qualidat de la cólera, que es caliente e seca e es semejante al fuego en ençendimiento […], así la Sancta madre Iglesia consume todos los peccados de los peccadores quando gelos perdona […].
> Pero devedes saber que en el infierno destas quatro gentes que vos conté non ay quien tanmaña pena sufra e reçiba como los malos christianos. (Sánchez Sánchez 1992: 20-22)

Más o menos a este planteamiento le correspondería el cuadro número 2.



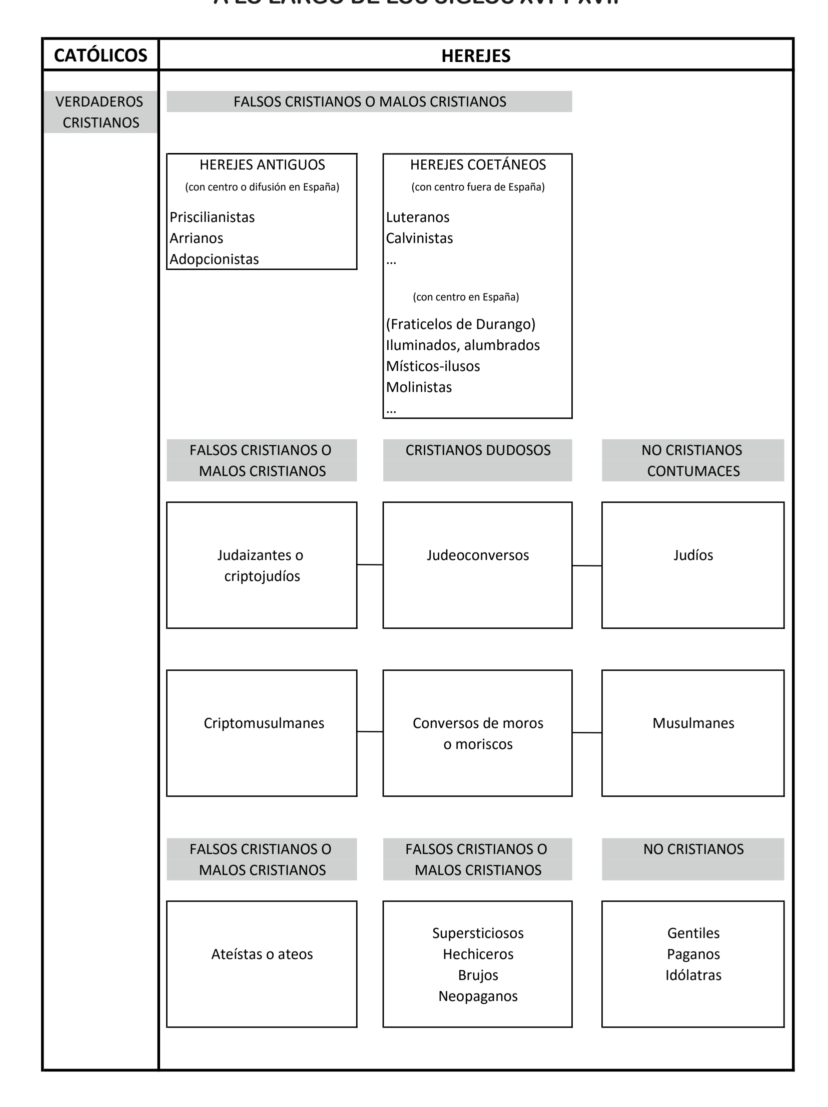
Cuadro 2

Ciertamente, los miembros de los cuatro grupos no son tratados de manera igualitaria, pues los que tienen razón y acaparan las mejores características (la complexión óptima, el elemento natural

superior…) son los cristianos, aunque al menos los malos cristianos son considerados los más réprobos de todos y los que reciben peores castigos en el infierno. Llama la atención que en esta clasificación los herejes ya han alcanzado un protagonismo mucho mayor que el que se les concedía cuando el panorama religioso correspondía a lo representado en el primer cuadro; de hecho, los herejes se hallan ya en plano de igualdad con los seguidores de los tres grandes credos monoteístas.

Pero la evolución del concepto de *herejía* no se quedó ahí: a lo largo de los siglos xvi y xvii, el abrumador aumento de la extensión de *hereje* —parejo a la disminución de la extensión de *cristiano*— refleja sin duda alguna cómo se modificó y distorsionó por completo el frágil equilibrio con que en épocas anteriores se respetaba o toleraba (con mayor o menor reticencia) el hecho de que otras personas tuvieran y mantuvieran otras creencias religiosas. Se llegó a una situación en la que prácticamente todo el mundo se encontraba bajo sospecha de herejía; se vivía en una atmósfera casi paranoica en lo que concernía a la religión,[219] puesto que, con independencia de que hubieran recibido el bautismo, eran muchos más los excluidos que los admitidos bajo el marbete de *cristianos*, de *verdaderos cristianos*. A modo de conclusión y resumen de la nueva distribución que fue estableciéndose en los siglos xvi y xvii, proponemos el cuadro siguiente.

219. No por casualidad Delumeau (1989 [1978]: 601 y 607) habla de la ciudad cristiana como «una ciudad sitiada», una ciudad que se sentía sitiada desde fuera y desde dentro: «Desde el siglo xiv —durante el que pestes, carestías, revueltas, avance turco y Gran Cisma habían ido sumando sus efectos traumatizantes—, una cultura de "cristiandad" se sintió amenazada. Esta angustia alcanza su apogeo en el momento en que la secesión protestante provoca una quiebra aparentemente sin remedio. […] Toda sacralidad no oficial es considerada como demoníaca, y todo lo que es demoníaco es herético, sin que la inversa sea menos cierta: toda herejía y todo hereje son demoníacos».


A LO LARGO DE LOS SIGLOS XVI Y XVII
CATÓLICOS
HEREJES
VERDADEROS CRISTIANOS
FALSOS CRISTIANOS O MALOS CRISTIANOS
HEREJES ANTIGUOS
(con centro o difusión en España)
Priscilianistas
Arrianos
Adopcionistas
HEREJES COETÁNEOS
(con centro fuera de España)
Luteranos
Calvinistas
...
(con centro en España)
(Fraticelos de Durango)
Iluminados, alumbrados
Místicos-ilusos
Molinistas
...
FALSOS CRISTIANOS O MALOS CRISTIANOS
CRISTIANOS DUDOSOS
NO CRISTIANOS CONTUMACES
Judaizantes o criptojudíos
Judeoconversos
Judíos
Criptomusulmanes
Conversos de moros o moriscos
Musulmanes
FALSOS CRISTIANOS O MALOS CRISTIANOS
FALSOS CRISTIANOS O MALOS CRISTIANOS
NO CRISTIANOS
Ateístas o ateos
Supersticiosos
Hechiceros
Brujos
Neopaganos
Gentiles
Paganos
Idólatras

Cuadro 3

Conclusiones metodológicas

En la parcela del vocabulario objeto de este estudio, la información que aportan las obras lexicográficas y los estudios sobre las mismas, así como la que se deduce de la formación de palabras resulta claramente significativa, pero en caso alguno puede considerarse determinante ni concluyente.

En principio, a la hora de buscar el reflejo de la realidad medieval en las obras lexicográficas, existe el inconveniente del claro desajuste temporal, pues la inmensa mayor parte de los diccionarios son posteriores;[220] no obstante, Guerreau (2002: 219 y 218) tiene toda la razón cuando proclama que:

> es indecente continuar pretendiendo que los vocablos medievales tienen un significado flotante e incierto simplemente porque su armazón semántico nos parece opaco, sino que, de forma más general, se deberá advertir que, si tantas cosas nos resultan oscuras, es porque la organización común de atribución de significado en la sociedad medieval difería considerablemente de la nuestra [...].

Y es que «la sociedad europea medieval sólo presenta analogías limitadas con cualquier otra sociedad antigua o actual».

Esta dificultad existe igualmente en la época posterior, aunque ya contemos con palabras definidas por lexicógrafos contemporáneos de ese momento histórico. No solo porque las definiciones coetáneas de cualquier término relacionado con los credos religiosos —aunque en teoría exentas del riesgo de la inexactitud, la imprecisión y el anacronismo—, pueden (y suelen) incurrir en cualquier parcialidad y tendenciosidad sino porque, además, la realidad de los Siglos

220. Como es bien sabido, son muy escasas las obras lexicográficas realizadas en la Edad Media hispánica: antes de 1500, hay que tener en cuenta, además de la enorme cantidad de palabras definidas y explicadas en la obra de Alfonso X, la información aportada por los distintos *Glosarios* y por el *Universal vocabulario* de Alfonso (Fernández) de Palencia, el *Vocabulario eclesiástico*, de Fernández de Santaella, y también las obras de Nebrija, aunque estas últimas ya no puedan considerarse estrictamente medievales; para más detalles sobre todo esto, véase Bajo Pérez (2013: § 2.1).

de Oro, sin resultarnos tan ajena como la medieval,[221] tampoco es fácil de interpretar: de entrada, parece que cuesta mucho menos entender los textos (su vocabulario, su sintaxis) pero, desde el punto de vista semiológico, nos obligan —tanto como los medievales— a una reconstrucción del significado y, para esta tarea, insistimos, las obras lexicográficas deben ser tenidas en cuenta, pero junto con todo tipo de estudios (históricos, arqueológicos, iconográficos, culturales…).[222]

Quizá pueda estudiarse y explicarse la fonología de una lengua, su morfología o su sintaxis —incluso diacrónicamente—, sin atender a la realidad histórica circundante y cambiante, pero la explicación coherente del vocabulario exige no perder de vista esa realidad en ningún momento. Aunque, en esa reconstrucción global del significado de cada época, todos los ámbitos del vocabulario importan, sin duda los términos relativos al vocabulario religioso y al vocabulario político (suponiendo que en épocas como las tratadas en este trabajo puedan concebirse por separado) deben ocupar un lugar predominante por estar integrados por voces en cuya configuración semántica intervienen de continuo valoraciones axiológicas: al fin y al cabo, en los juicios de valor, en lo que se aplaude por bueno o se condena por malo (y en el cotejo de los hechos con los juicios de valor), puede hallarse la clave de aquello por lo que una sociedad puede reconocerse y ser reconocida.

221. Guerreau (2002: 219) reconoce que «la mayor parte de los textos medievales nos parecen completamente ilógicos y que su coherencia se nos escapa».
222. Y eso sin pretender en absoluto un estudio sociológico científico del fenómeno religioso en las manifestaciones de los distintos credos (véase Stark 1999).

Referencias bibliográficas[223]

I. Obras lexicográficas (excluyendo los diccionarios especializados de derecho o historia) y bases de datos

Alcalá, Pedro de (1505): *Vocabulista aráuigo en letra castellana*, Granada, Juan Varela, 1505, *apud NTLE* 2007.

Alemany y Bolufer, José (1917): *Diccionario de la lengua española*, Barcelona, Ramón Sopena, 1917, *apud NTLLE* 2001.

Alonso Hernández, José Luis (1977): *Léxico del marginalismo del Siglo de Oro*, Salamanca, Universidad de Salamanca.

Alvar Ezquerra, Manuel (dir.) (1994): *Diccionario de voces de uso actual (DVUA)*, Madrid, Arco/Libros.

Alvar Ezquerra, Manuel (dir.) (1995): *Diccionario ideológico de la lengua española*, Barcelona, Biblograf.

Arragel, Rabí Mosé (1433): *"Glosario" de la "Biblia de Alba"*, Madrid, Fundación de Amigos del Sefarad, 1992, *apud NTLE* 2007.

Autoridades 1726-1739 o *Autoridades* 1770, véase RAE.

Ayala Manrique, Juan Francisco de (ms., 1693): *Tesoro de la lengua castellana en que se añaden muchos vocablos, etimologías y advertencias sobre el que escrivió el doctíssimo don Sebastián de Cobarruvias* [Ms. 1324 de la BN, citado *apud NTLE* 2007].

Banco de neologismos (2004-2010), Centro Virtual Cervantes, en línea, <http://cvc.cervantes.es/ lengua/banco_neologismos>.

Berganza, Francisco de (1721): «Vocablos del idioma vulgar que se

223. Todas las obras en línea citadas en el artículo han sido consultadas desde julio de 2014 a octubre de 2015.

hallan en las historias y escrituras antiguas…», en *Antigüedades de España*, Madrid, Francisco del Hierro, *apud NTLE* 2007.

Bosque, Ignacio (2004): *Redes. Diccionario combinatorio del español contemporáneo*, Madrid, SM.

Cantera, Jesús; Gomis, Pedro (2007): *Diccionario de fraseología española*, Madrid, Abada.

Casares, Julio (1959): *Diccionario ideológico de la lengua española*, Barcelona, Gustavo Gili [en 1985: 2.ª ed., 13.ª tirada].

Castro y Rossi, Adolfo de (1852): *Biblioteca Universal. Gran diccionario de la lengua española*, Madrid, Semanario Pintoresco y de la Ilustración, *apud NTLLE* 2001.

Celso, Hugo de (1538): *Las leyes de todos los reynos de Castilla: abreuiadas & reduzidas en forma de Reportorio [sic] decisiuo por la orden del A.B.C.*, Valladolid, Nicolás Tyerri, *apud NTLE* 2007.

Clave (1996) y (2014), véase Maldonado.

CNDHE, véase RAE.

Comenius, Joannes Amos (1661): *Janua linguarum reserata quinquelinguis*, Amsterdam, Luis y Daniel Ezelvier, *apud NTLE* 2007.

Corominas, Joan (1980-1991): *Diccionario crítico etimológico castellano e hispánico*, con la colaboración de J. A. Pascual, Madrid, Gredos.

CORDE, véase RAE.

Corpus del español (2007-), véase Davies.

CREA, véase RAE.

Correas, Gonzalo (1992 [ca. 1630]): *Vocabulario de refranes y frases proverbiales*, Víctor Infantes (ed.), Madrid, Visor Libros.

Covarrubias, Sebastián de (2006 [1611]): *Tesoro de la lengua castellana o española*, edición integral e ilustrada de Ignacio Arellano y Rafael Zafra, Madrid, Universidad de Navarra-Iberoamericana-Vervuert [también en edición digital, Studiolum. Esta edición incluye también los materiales del inconcluso *Suplemento*].

Cuervo, Rufino José (1886-1995): *Diccionario de construcción y régimen de la lengua castellana*; letras *a-d*: París, 1886-1893; *ea-empeorar* y resto de la letra *e*: Bogotá, 1959 y 1973-1988; *f-z*: Bogotá, 1995 [citamos por la edición de la editorial Herder, Barcelona, 1998].

Davies, Mark (2007-): *Corpus del español*, en línea, <http://www.corpusdelespanol.org>.

DCECH (1980-1991), véase Corominas.

DEA (1999), véase Seco, Andrés, Ramos.

DEM (1987-2005), véase Müller.

DEMi, véase Müller.

DGILE (1987 [1945]), véase Gili Gaya.

DLE, véase RAE.

Dic. Hist. (1951-1996), véase RAE.

Diccionario Manual e ilustrado de la lengua española, véase RAE.

Domínguez, Ramón Joaquín (1846-1847): *Diccionario Nacional o Gran Diccionario Clásico de la Lengua Española*, Madrid-París, Mellado [se publicaron también dos Suplementos (1853 y 1869); se citan todas las obras de Domínguez *apud NTLLE* 2001].

DRAE, véase RAE.

DUE 1966, 1998 y 2007, véase Moliner.

DVUA (1994), véase Alvar Ezquerra.

Eguílaz y Yanguas, Leopoldo de (1886): *Glosario etimológico de las palabras españolas (castellanas, catalanas, gallegas, mallorquinas, portuguesas, valencianas y bascongadas) de origen oriental (árabe, hebreo, malayo, persa y turco)*, Granada, Imprenta de La Lealtad.

Fernández de Palencia, Alonso (1490), véase Palencia, Alonso Fernández de.

Fichero, véase RAE.

Fontecha, Carmen (1941): *Glosario de voces comentadas en ediciones de textos clásicos*, Madrid, CSIC.

Franciosini Florentín, Lorenzo (1620): *Vocabolario español-italiano. […] Segunda parte*, Roma, I. P. Profilio, *apud NTLE* 2007.

Gallardo, Bartolomé José (1993 [1811]): *Diccionario crítico-burlesco del que se titula «Diccionario razonado manual para inteligencia de ciertos escritores que por equivocación han nacido en España»*, Barcelona, Alta Fulla [edición facsímil de la de 1838].

Galmés de Fuentes, Álvaro; Sánchez Álvarez, Mercedes; Vespertino Rodríguez, Antonio; Villaverde Amieva, Juan Carlos (1994): véase *Glosario de voces aljamiado-moriscas*.

Gaspar y Roig (1853-1855): *Diccionario enciclopédico de la lengua española*, Madrid, Gaspar y Roig, *apud NTLLE* 2001.

Gili Gaya, Samuel (1987 [1945]): *Diccionario general ilustrado de la lengua española* (*DGILE)*, Barcelona, Biblograf, 1945 [4.ª ed., de 1987, a cargo de M. Alvar Ezquerra].

Gili Gaya, Samuel (1984): *Diccionario de sinónimos*, 10.ª ed., Barcelona, Biblograf.

Giménez, Carlos Argentino (s. a.): *Diccionario mágico de las palabras*, Buenos Aires, Marín.

Glosario de voces aljamiado-moriscas (1994), de Álvaro Galmés de Fuentes, Mercedes Sánchez Álvarez, Antonio Vespertino Rodríguez, Juan Carlos Villaverde Amieva, Oviedo, Universidad de Oviedo-FRMP.

Guadix, Diego de (2005 [1593]): *Recopilación de algunos nombres arábigos que los árabes pusieron a algunas ciudades y a otras muchas cosas*; edición, introducción, notas e índices de Elena Bajo Pérez y Felipe Maíllo Salgado, Gijón, Trea.

Gutiérrez Cuadrado, Juan (dir.) (1996): *Diccionario Salamanca*, Madrid, Santillana-Universidad de Salamanca.

Hill, John M. (1957): «Universal vocabulario» de Alfonso de Palencia, Madrid, RAE.

Horozco, Sebastián de (1986 [p. 1558-a. 1580]): *Teatro universal de proverbios*, edición, prólogo, índices y glosario de José Luis Alonso Hernández, Groningen-Salamanca, Universidad de Groningen-Universidad de Salamanca.

Hoyo, Arturo del (1995): *Diccionario de palabras y frases extranjeras*, Madrid, Aguilar [1.ª ed. de 1988].

Iribarren, José María (1994 [1955]): *El porqué de los dichos*; 7.ª edición, estudio introductorio e índices a cargo de José María Romera, Navarra, Gobierno de Navarra.

Le Men, Janick (2002-2012): *Léxico del leonés actual*, León, CEI "San Isidoro"-Caja España-AHD [t. i (2002): A-B; t. ii (2004): C; t. iii: D-F; t. iv (2007): G-M; t. v (2009): N-Q; t. vi (2012): R-Z].

Maldonado, Concepción (dir.) (1996): *Clave. Diccionario de uso del español actual*, Madrid, SM. En línea, <http://www.smdiccionarios.com/hom.php>.

Mapa de diccionarios académicos, véase RAE.

Martínez Kleiser, Luis (1953): *Refranero general ideológico español*, Madrid, Hernando.

Martínez López, Juan Antonio; Myre Jørgensen, Annette (2009): *Diccionario de expresiones y locuciones*, Madrid, Ediciones de la Torre.

Méndez, Rafael (1997): *Del concepto a la palabra. Diccionario temático*, Madrid, Temas de Hoy.

Minsheu, John (1599): *A Dictionarie in Spanish and English*, Londres, Edm. Bollifant, *apud NTLE* 2007.

Minsheu, John (1617): *Vocabvlarivm Hispanicolatinvm et Anglicum*, Londres, Iohannis Minsheu, *apud NTLE* 2007.

Moliner, María (1966, 2007): *Diccionario de uso del español (DUE)*, 1.ª y 3.ª ed., Madrid, Gredos [3.ª ed. consultada en su versión electrónica (cd-rom)]

Moral, Rafael de (2009): *Diccionario ideológico*, Barcelona, Herder.

Müller, Bodo (1987-2005): *Diccionario del español medieval (DEM)*, Heidelberg, Winter.

Müller, Bodo: *Tesoro DEM informatizado (DEMi*), en línea, <http://www.adw.uniheidelberg.de/ dem/fichero/ ficherof. html>.

Nebrija, Elio Antonio de (1492): *Lexicon hoc est dictionarium ex sermone latino in hispaniensem*, Salamanca, s. n., *apud NTLE* 2007.

Nebrija, Elio Antonio de (1951 [¿1495?]): *Vocabulario español-latino*, Salamanca, s. n., s. f. [edición facsimilar, Madrid, RAE].

Nieto, Lidio; Alvar, Manuel, véase *NTLE* (2007).

NTLE = Nieto, Lidio; Alvar, Manuel (dirs.) (2007): *Nuevo Tesoro Lexicográfico del español (s. xiv-1726)*, Madrid, Arco/Libros,

vol. i [A-apero], vol. ii [aperr-B], vol. iii [C-contrad-], vol. iv [contraer-D], vol. v [E-F], vol. vi [G-K], vol. vii [L-N], vol. viii [O-Q], vol. ix [R-S], vol. x [T-Z], vol. xi [índice inverso].

NTLLE = Real Academia Española (2001): *Nuevo Tesoro Lexicográfico de la Lengua Española*, Madrid, Espasa [dvd 1: *A-F*; dvd 2: *G-Z*]. También consultable en línea, <www.rae.es>.

Núñez de Taboada, Manuel (1825): *Diccionario de la lengua castellana […]*, París, Seguin, *apud NTLLE* 2001.

Oudin, César (1607): *Tesoro de las dos lenguas francesa y española*, París, Marc Orry, *apud NTLE* 2007.

Pagés, Aniceto de (1902-1931): *Gran diccionario de la lengua castellana*, Madrid, DDEE, *apud NTLLE* 2001.

Palencia, Alonso Fernández de (1490): *Universal vocabulario en latín y en romance*, Sevilla, Paulus de Colonia Alemanus cum suis sociis, *apud NTLE* 2007.

RAE (1726-1739): *Diccionario de la lengua castellana,* 6 vols., Madrid, Imprenta de Francisco del Hierro-Herederos de Francisco del Hierro [Reimpresión facsímil, *Diccionario de Autoridades*, 3 vols., Madrid, Gredos, 1990, *apud NTLLE* 2001].

RAE (1770): *Diccionario de la lengua castellana, compuesto por la Real Academia Española, segunda impresión corregida y aumentada*, Madrid, Joachín Ibarra, *apud NTLLE* 2001.

RAE: *Diccionario de la lengua castellana* [ediciones de 1780, 1783, 1791, 1803, 1817, 1822, 1832, 1837, 1843, 1852, 1869, 1884, 1899, 1914; y *Diccionario de la lengua española*: ediciones de 1925, 1936, [1939], 1947, 1956, 1970, 1984, 1992, todas *apud NTLLE* 2001. Edición de 2001: Madrid, Espasa Calpe. Edición de 2014 o *DLE*: Madrid, Espasa Libros].

RAE: *Diccionario Manual e ilustrado* (1927-1989) [ediciones de 1927, 1950, 1983-1985, 1989, todas *apud NTLLE* 2001].

RAE: *Dic. Hist.* o *Diccionario Histórico de la lengua española*, Madrid, Imprenta Aguirre, 1951-1996, ts. i-iv (*a-apasanca* y *b-bajoca*). También disponible en línea: <http://www.rae.es>.

RAE: *CORDE* (*Corpus diacrónico del español*), en línea, <http://www.rae.es>.

RAE: *CREA* (*Corpus del español actual*), en línea, <http://www.rae.es>.

RAE: *CNDH* (*Corpus del Nuevo Diccionario Histórico del español*), en línea, <http://web.frl.es/CNDHE/org /publico/pages/consulta/entradaCompleja.view>.

RAE: *Fichero General de la Real Academia Española*, en línea, <http://web.frl.es/fichero.html>.

RAE, véase *NTLLE* 2001.

RAE: *Mapa de diccionarios académicos*, en línea, <www.rae.es>.

Redes (2004), véase Bosque.

Richelet, Pierre (1680): *Dictionnaire Français*, Ginebra, Jean Herman Widerhold. En línea, <http:// gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k509323>.

Rodríguez Navas y Carrasco, Manuel (1918): *Diccionario general y técnico hispano-americano*, Madrid, Cultura Hispanoamericana, *apud NTLLE* 2001.

Rosal, Francisco del (1992 [1601]): *Diccionario etimológico. Alfabeto primero de Origen y Etimología de todos los vocablos originales de la lengua castellana* [edición facsimilar y estudio de Enrique Gómez Aguado, Madrid, CSIC].

Salamanca (1996), véase Gutiérrez Cuadrado.

Salvá, Vicente (1846): *Nuevo diccionario de la lengua castellana […]*, París, Vicente Salvá, *apud NTLLE* 2001 [8.ª edición: Pa-

rís, Librería de Garnier Hermanos, 1879, también *apud NTLLE* 2001].

Santos Río, Luis (2003): «Diccionario selectivo de adverbios en *-mente*», en *Diccionario de partículas*, Salamanca, Luso-Española de Ediciones, pp. 15-166.

Seco, Manuel; Andrés, Olimpia; Ramos, Gabino (1999): *Diccionario del español actual (DEA)*, Madrid, Aguilar-Santillana.

Seco, Manuel; Andrés, Olimpia; Ramos, Gabino (2009 [2004]): *Diccionario fraseológico documentado del español actual*, Madrid, Aguilar [4.ª reimpresión].

Sobrino, Francisco (1705): *Diccionario nuevo de las lenguas española y francesa* […], Bruselas, Francisco Foppens, *apud NTLE* 2007.

Stevens, John (1706): *A Spanish and English Dictionary*, Londres, George Sawbridge, *apud NTLE* 2007.

Teatro universal de proverbios, véase Horozco.

Tejeda, Jerónimo de (1629): *Méthode povr entendre facilement les phrases et difficultez de la langue espagnolle*, París, s. i., *apud NTLE* 2007.

Terreros y Pando, Esteban (1987 [1786-1793]): *Diccionario castellano con las voces de ciencias y artes y sus correspondientes en las 3 lenguas francesa, latina e italiana*, Madrid, Viuda de Ibarra, hijos y compañía-Benito Cano [edición facsímil, Madrid, Arco Libros].

Tesoro de la lengua castellana abreviado, manuscrito anónimo del siglo xvii, n. 18.157 de la Biblioteca Nacional de España, Madrid, *apud NTLE* 2007.

Toro y Gómez, Miguel de (1901): *Nuevo diccionario enciclopédico ilustrado de la lengua castellana*, París-Madrid, Armand Co-

lin-Hernando y Cía., *apud NTLLE* 2001.

Varela, Fernando; Kubarth, Hugo (1994): *Diccionario fraseológico del español moderno*, Madrid, Gredos.

Venegas, Alonso de (1543): *Breue declaración delas sentencias y vocablos oscuros*, Toledo, Juan de Ayala, *apud NTLE* 2007.

Vittori, Girolamo (1609): *Tesoro de las tres lengvas francesa, italiana y española*, Ginebra, Philippe Albert et Alexandre Pernet, *apud NTLE* 2007.

Zerolo, Elías (1895): *Diccionario enciclopédico de la lengua castellana*, París, Garnier Hermanos, *apud NTLLE* 2001.

II. Textos y estudios

Amran, Rica (2009): *Judíos y conversos en el Reino de Castilla. Propaganda y mensajes políticos, sociales y religiosos (siglos* XIV-XVI*)*, Valladolid, Junta de Castilla y León.

Bajo Pérez, Elena (2000): *Introducción a la historia de la lexicografía del español*, Gijón, Trea.

Bajo Pérez, Elena (2001): «Los límites de la definición objetiva». Conferencia pronunciada en los Cursos superiores de filología hispánica de la Universidad de Salamanca. [Dentro del curso *En torno al relativismo lingüístico*, dirigido por Carmen Fernández Juncal; 4 de julio del año 2001; duración: 60 minutos].

Bajo Pérez, Elena (2013): «Obras lexicográficas y textos medievales: utilidad de los diccionarios para los historiadores de la Edad Media hispánica», *En la España medieval*, vol. xxxvi, pp. 401-441.

Baños Vallejo, Fernando (2012): «Los pecados capitales en el Mester de clerecía: "La mi entençión por que lo fiz"», en Esther

López Ojeda (coord.), *Los caminos de la exclusión en la sociedad medieval: pecado, delito y represión. XXII Semana de Estudios Medievales. Nájera, del 1 al 5 de agosto de 2011*, Logroño, Instituto de Estudios Riojanos, pp. 477-508.

Barkai, Ron (1984): *Cristianos y musulmanes en la España medieval (El enemigo en el espejo)*, trad. de M. Bar-Kochba y A. Komay, Madrid, Rialp.

Bartkowiak-Lerch, Magdalena (2010): «Un buon cristiano e cattolico praticante — Possibili interpretazioni nella comunicazione politica», en Joanna Górnikiewicz *et al.* (eds.), *En Quête de Sens. Études dédiées à Marcela* Świ*ątkowska*, Kraków, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, pp. 60-65.

Biblia: *La Santa Biblia* (1990), traducción en equipo de los textos originales, bajo la dirección de Evaristo Martín Nieto, 3.ª ed., Madrid, Ediciones Paulinas.

Biersack, Martin (2010): «Hernando de Talavera y los alumbrados. Fuentes y planteamientos comunes. Divergencias fundamentales», en Álvaro Castro *et al.* (eds.), *Franciscanos, místicos, herejes y alumbrados*, Córdoba, Universidad de Córdoba-Editorial Séneca, pp. 133-151.

Boeglin, Michel (2010): «Blasfemia y herejía en la Época Moderna. Los blasfemos ante la Inquisición de Sevilla en tiempos de los Austrias», en Álvaro Castro *et al.* (coords.), *Franciscanos, místicos, herejes y alumbrados*, Córdoba, Universidad de Córdoba-Editorial Séneca, pp. 283-304.

Bona (1983)*: Hiero-lalia. Religión y lenguaje. Etimologías de léxico religioso*, Madrid, ICCE.

Boureau, Alain (2003): «Fe», en Jacques Le Goff, Jean-Claude Schmitt (eds.), *Diccionario razonado del occidente medieval*, trad. esp. por Ana Isabel Carrasco Manchado, Madrid, Akal, pp.

289-296.

Cantera Montenegro, Enrique (1989): «La mujer judía en la España medieval», *Espacio, tiempo y forma. Serie III, Historia Medieval*, UNED, vol. ii, pp. 37-64.

Cantera Montenegro, Enrique (2008): «La imagen del judío como prototipo del mal en la Edad Media», en Ana I. Carrasco Manchado *et al.* (coords.), *Pecar en la Edad Media*, Madrid, Sílex, pp. 297-326.

Caro Baroja, Julio (1985): *Las formas complejas de la vida religiosa. (Religión, sociedad y carácter en la España de los siglos xvi y xvii)*, Madrid, Sarpe.

Caro Baroja, Julio (1990): *Vidas mágicas e Inquisición*, Barcelona, Círculo de Lectores.

Carrasco Manchado, Ana Isabel (2006): «El rumor político. Apuntes sobre la opinión pública en la Castilla del siglo xv», *Cuadernos de Historia de España*, vol. lxxx, pp. 65-90.

Carrasco Manchado, Ana Isabel (2012a): *De la convivencia a la exclusión. Imágenes legislativas de mudéjares y moriscos. Siglos xiii-xvii*, Madrid, Sílex.

Carrasco Manchado, Ana Isabel (2012b): «Sentido del pecado y clasificación de los vicios», en Esther López Ojeda (coord.), *Los caminos de la exclusión en la sociedad medieval: pecado, delito y represión. XXII Semana de Estudios Medievales, Nájera, del 1 al 5 de agosto de 2011*, Logroño, Instituto de Estudios Riojanos, pp. 51-79.

Carrete, Carlos (1991): «Nostalgia for the Past (and for the Future?) among Castilian *Judeoconversos*», *Mediterranean Historical Review*, vol. vi, n. 2, pp. 25-43.

Carrete, Carlos (1992): *El judaísmo español y la Inquisición*, Madrid, Mapfre.

Casagrande, Carla; Vecchio, Silvana (2003): «Pecado», en Jacques Le Goff, Jean-Claude Schmitt (eds.), *Diccionario razonado del occidente medieval*, traducción esp. por Ana Isabel Carrasco Manchado, Madrid, Akal, pp. 637-645.

Castro Sánchez, Álvaro (2010): «El espacio del miedo. La filosofía de los alumbrados y el proceso de María de Cazalla», en Álvaro Castro *et al.* (eds.), *Franciscanos, místicos, herejes y alumbrados*, Córdoba, Universidad de Córdoba, pp. 177-213.

Córdoba de la Llave, Ricardo (2012): «Los caminos de la exclusión en la sociedad medieval: pecado, delito y represión», en Esther López Ojeda (coord.), *Los caminos de la exclusión en la sociedad medieval: pecado, delito y represión. XXII Semana de Estudios Medievales, Nájera, del 1 al 5 de agosto de 2011*, Logroño, Instituto de Estudios Riojanos, pp. 13-50.

Cortés López, José Luis (1989): «Esclavitud e Inquisición», en *La esclavitud negra en la España peninsular del siglo xvi*, Salamanca, Universidad de Salamanca, pp. 219-227.

Cuadrada, Coral (2015): «Marginalidad y otredad en Cataluña (siglos xiv-xvi)», *En la España Medieval*, vol. xxxviii, pp. 57-97.

Díaz Rosales, Raúl (2005): «Educando ideologías: algunas notas sobre política y religión en el *DRAE*», *Interlingüística*, n. 16/1, pp. 311-320.

Delumeau, Jean (1989 [1978]): *El miedo en Occidente (siglos xiv-xviii). Una ciudad sitiada*, trad. esp. por Mauro Armiño, Madrid, Taurus [versión revisada por Francisco Pérez Gutiérrez].

Domínguez Ortiz, Antonio (1988): *Los judeoconversos en España y América*, Madrid, Istmo.

Encyclopaedia (2007 [1971]): *Encyclopaedia Judaica*, Jerusalem, Keter Publishing House, 2007, t. ii, *s. v.* «Alfonso de Espina», 605a-606b.

Escobar Camacho, José Manuel (2012): «La pobreza: de virtud a vicio. La práctica de la caridad en la Baja Edad Media», en Esther López Ojeda (coord.), *Los caminos de la exclusión en la sociedad medieval: pecado, delito y represión. XXII Semana de Estudios Medievales, Nájera, del 1 al 5 de agosto de 2011*, Logroño, Instituto de Estudios Riojanos, pp. 109-144.

Fernández Conde, Francisco Javier (2011): *La religiosidad medieval en España. Baja Edad Media (siglos xiv-xv)*, Gijón, Trea.

Fernández Ubiña, José (2008): «La herejía de Prisciliano», en Fernando García de Cortázar (dir.), *La historia en su lugar*, vol. i, Barcelona, Planeta, pp. 351-356.

Framiñán de Miguel, María Jesús (1998): «El *Memorial de pecados* de Pedro de Covarrubias (1515): Texto y ámbito literario», en María Cruz García de Enterría, Alicia Cordón Mesa (eds.), *Siglo de Oro. Actas del IV Congreso Internacional de aiso*, Alcalá, Universidad de Alcalá, pp. 599-609.

Framiñán de Miguel, María Jesús (2005a): «Catequesis *tras* la frontera: manuales para el adoctrinamiento de neoconversos en el siglo xvi», en Javier San José Lera (coord. y ed.), *Praestans labore Victor*, Salamanca, Universidad de Salamanca, pp. 129-140.

Framiñán de Miguel, María Jesús (2005b): «Literatura y confesión: hacia una caracterización general de confesionales castellanos bajomedievales», en Carmen Parrilla, Mercedes Pampín (eds.), *Actas del ix Congreso Internacional de la Asociación Hispánica de Literatura Medieval*, A Coruña, Toxosoutos, pp. 247-268.

Framiñán de Miguel, María Jesús (2006): «La *Doctrina cristiana* de Gregorio de Pesquera (Valladolid, 1554): esbozo de análisis y contextualización histórico-literaria», *Criticón*, n. 96, pp. 5-46.

García Cárcel, Ricardo (1989): «La religión popular», en *Las culturas del Siglo de Oro*, Madrid, pp. 51-57.

García Cárcel, Ricardo (2008): «El exilio judío y el refugio portugués», en Fernando García de Cortázar (dir.), *La historia en su lugar*, vol. iv, Barcelona, Planeta, pp. 299-310.

García Casar, Fuencisla (2004): «El vocablo *converso*: su uso y su abuso», en *Convivencia de culturas y sociedades mediterráneas*, Navarra, Universidad Pública de Navarra, pp. 157-175.

García Fernández, Ernesto (1998): «Herejes, inquisidores y gobernantes en la Europa medieval (siglos xi al xv)», en Ángel Vaca Lorenzo (ed.), *Disidentes, heterodoxos y marginados en la historia*, Salamanca, Universidad de Salamanca, pp. 51-84.

Ginio, Alisa Meyuhas (1998): *Fontes Iudaeorum Regni Castellae viii. De bello iudaeorum. Fray Alonso de Espina y su "Fortalitium fidei"*, Salamanca, Universidad Pontificia.

Gitlitz, David Martin, (2003 [1996]): *Secreto y engaño. La religión de los criptojudíos*, trad. esp. por María Luisa Balseiro, Salamanca, Junta de Castilla y León.

Gómez Rascón, Máximo (1994): *El coro de la catedral de León*, León, Edilesa [fotos de Norberto Cabezas].

Guerreau, Alain (2002): «Doce tesis», en *El futuro de un pasado. La Edad Media en el siglo xxi*, trad. esp. por Rolando Cossío, Barcelona, Crítica, pp. 213-226.

Guevara, fray Antonio de (1950-1952 [1524, 1529]): *Epístolas familiares*, vols. i-ii, Madrid, Aldus, S. A.-Artes Gráficas [edición y prólogo de José María de Cossío].

Jammes, Robert (1992): «Lexicografía e ideología (Un diccionario que va a misa)», *Arquivos do Centro Cultural Português, Hommage au professeur Adrien Roig*, vol. xxxi, pp. 225-251.

Iogna-Prat, Dominique (2010): «La iglesia: un edificio excepcional en el paisaje social», *Iglesia y sociedad en la Edad Media*, México, UNAM, pp. 13-31.

Jerónimo Gracián de la Madre de Dios (1611): *Diez lamentaciones del miserable estado de los ateístas de nuestro tiempo* [edición, introducción y notas de Emilia Navarro de Kelley, aprobación de 1611. Edición electrónica disponible en la Biblioteca Virtual *Miguel de Cervantes*, Alicante, 1999: <http://www.cervantesvirtual.com/obra/diez-lamentaciones-del-miserable-estado-de-los-ateistas-de-nuestro-tiempo--0/>. Edición digital a partir de *Beatus vir: Carne de Hoguera*, Madrid, Editora Nacional, 1978, pp. 270-361].

Kamen, Henry (1987 [1967]): *Nacimiento y desarrollo de la tolerancia en la Europa moderna*, trad. esp. por María José del Río, Madrid, Alianza.

Hillgarth, J. N. (1983): «El derrumbamiento de la convivencia», en *La hegemonía castellana. 1410-1474 (Los reinos hispánicos)*, Barcelona, Grijalbo, pp. 149-193.

Le Goff, Jacques; Schmitt, Jean-Claude (eds.) (2003): *Diccionario razonado del occidente medieval*, traducción esp. por Ana Isabel Carrasco Manchado, Madrid, Akal.

Llorca, Bernardino (1936): *La Inquisición en España*, Barcelona, Labor.

Lodares, Juan Ramón (1992): «Lexicología histórica e historia social», en Manuel Ariza *et al.* (eds.), *Actas del II Congreso Internacional de Historia de la lengua española*, vol. i, Madrid, Pabellón de España, pp. 1145-1150.

Longás, Pedro (1990 [1915]): *La vida religiosa de los moriscos*, estudio preliminar de Darío Cabanelas, Granada, Universidad de Granada.

López Izquierdo, Marta (2008): «Variaciones diafásicas y diastráticas en Castilla a fines de la Edad Media: marcadores discursivos formados con el sustantivo *fe*», en Javier Elvira *et al.* (eds.), *Lenguas, reinos y dialectos en la Edad Media ibérica*, Madrid-Frankfurt am Main, Iberoamericana-Vervuert, pp. 409-434.

López Ojeda, Esther (coord.) (2012): *Los caminos de la exclusión en la sociedad medieval: pecado, delito y represión. XXII Semana de Estudios Medievales, Nájera, del 1 al 5 de agosto de 2011*, Logroño, Instituto de Estudios Riojanos.

Lüdtke, Helmut (1974): *Historia del léxico románico*, Madrid, Gredos.

Madero, Marta (1992): *Manos violentas, palabras vedadas. La injuria en Castilla y León (siglos xiii-xiv)*, Madrid, Taurus.

Maíllo Salgado, Felipe (1982): «Diacronía y sentido del término *elche*», *Miscelánea de Estudios Árabes y Hebraicos*, vol. xxxi, pp. 79-98.

Maíllo Salgado, Felipe (1983a): «Precisiones para una historia de un grupo étnico-religioso norteafricano: los farfanes», *Al-Qantara*, vol. iv, pp. 265-281.

Maíllo Salgado, Felipe (1983b): «Contenido, uso e historia del término *enaciado*», *Cahiers de Linguistique Hispanique Médiéval*, n. 8, pp. 157-164.

Maíllo Salgado, Felipe (1984a): «Esbozo tipológico étnico-religioso de los grupos humanos peninsulares en la Edad Media», *Studia Philologica Salmanticensia*, nn. 7-8 , pp. 259-267.

Maíllo Salgado, Felipe (1984b): «Notas sobre el contenido y referente de la palabra *almogataz*», *Studia Zamorensia*, vol. v, pp. 471-480.

Maíllo Salgado, Felipe (1988): «Acerca del significado y referente del término *mudéjar*», en Carlos Carrete (ed.), *Actas del IV*

Congreso Internacional «Encuentro de las Tres Culturas» (Toledo, 1985), Toledo, Ayuntamiento de Toledo-Universidad de Tel-Aviv, pp. 103-112.

Maíllo Salgado, Felipe (1990): «Del Islam residual mudéjar», en Felipe Maíllo Salgado (ed.), *España. Al-Andalus. Sefarad: Síntesis y nuevas perspectivas*, Salamanca, Universidad de Salamanca, pp. 129-140.

Maíllo Salgado, Felipe (1993): «Sobre la presencia de los muslimes en Castilla la Vieja en las edades medias», en José Luis Hernando Garrido *et al.* (eds.), *Repoblación y reconquista. Actas del III Curso de cultura medieval*, ¿Palencia?, CER, pp. 17-22.

Maíllo Salgado, Felipe (1999): «Introducción al *Libro de las categorías de las naciones*, de Ṣāʿid al-Andalusī», Madrid, Akal, pp. 10-35.

Maíllo Salgado, Felipe (2005): *Diccionario de derecho islámico*, Gijón, Trea.

Maíllo Salgado, Felipe (2013): *Diccionario de historia árabe & islámica*, Madrid, Abada.

Malkiel, Yakov (1983): «Las peripecias luso-españolas de la voz *sinagoga*. En la encrucijada de helenismos y hebraísmos», *Nueva Revista de Filología Hispánica*, vol. xxxii, pp. 1-40.

Maravall, José Antonio (1986): «El quebrantamiento de la vinculación a la Iglesia: de la crítica de los clérigos a la de algunos aspectos de la religión», en *La literatura picaresca desde la historia social*, Madrid, Taurus, pp. 269-282.

Marcos, Mar (2009): «*Introducción*: Qué es un hereje. Herejes en la historia», en Mar Marcos (ed.), *Herejes en la historia*, Madrid, Trotta, pp. 9-24.

Marta Rodríguez, Valentina (2013): «Ideología religiosa en la lexicografía francesa y española: el *Petit Robert* frente al DRAE»,

Hesperia. Anuario de Filología Hispánica, vol. xvi/i pp. 45-62.

Martín Sánchez, Manuel (2002): *Seres míticos y personajes fantásticos españoles*, Madrid-México-Buenos Aires-San Juan, EDAF.

Menéndez Pidal, Gonzalo (1986): *La España del siglo xiii leída en imágenes*, Madrid, Real Academia de la Historia.

Mitre Fernández, Emilio (1991): *Las claves de la Iglesia en la Edad Media (313-1492)*, Barcelona, Planeta.

Mitre Fernández, Emilio (2007): *Iglesia, herejía y vida política en la Europa medieval*, Madrid, BAC.

Mitre Fernández, Emilio (2012): «El enclave hereje de la sociedad: el "otro" cristiano entre la teología y la moral», en Esther López Ojeda (coord.), *Los caminos de la exclusión en la sociedad medieval: pecado, delito y represión. XXII Semana de Estudios Medievales, Nájera, del 1 al 5 de agosto de 2011*, pp. 225-244.

Moner, Michel (1997): «Tipos literarios», en Joaquín Álvarez, María José Rodríguez (eds.), *Diccionario de literatura popular española*, Salamanca, Colegio de España, pp. 334-340.

Monsalvo Antón, José María (2012): «El enclave infiel: el ideario del "otro" judío en la cultura occidental durante los siglos xi al xiii y su difusión en Castilla», en Esther López Ojeda (coord.), *Los caminos de la exclusión en la sociedad medieval: pecado, delito y represión. XXII Semana de Estudios Medievales, Nájera, del 1 al 5 de agosto de 2011*, Logroño, Instituto de Estudios Riojanos, pp. 171-223.

Moya, Jesús (2012): «Pecado y delito», en Esther López Ojeda (coord.), *Los caminos de la exclusión en la sociedad medieval: pecado, delito y represión. XXII Semana de Estudios Medievales, Nájera, del 1 al 5 de agosto de 2011*, Logroño, Instituto de Estudios Riojanos, pp. 375-446.

Muñoz Garrigós, José (1976): «Andar a pares los diez manda-

mientos: un pasaje oscuros de *La Celestina*», en *Estudios de lingüística textual. Homenaje al prof. Muñoz Cortés*, Murcia, Universidad, pp. 437-446.

Nevot Navarro, Manuel (2012): «Introducción a los hebraísmos en el *Diccionario de la Real Academia* en su vigésima primera y vigésima segunda ediciones», en Ana Agud *et al.* (eds.), *Séptimo centenario de los estudios orientales en Salamanca*, Salamanca, Universidad de Salamanca, pp. 401-409.

Nevot Navarro, Manuel (s. f.): *La comunidad judía y judeo-conversa de Medinaceli (Soria): 1492-1530.* [Tesis Doctoral consultada antes de su defensa, por gentileza del autor. Contiene un extenso apéndice documental integrado por testimonios conservados en el Archivo Diocesano de Cuenca].

Oliver Pérez, Dolores (1993): «Una nueva interpretación de árabe, *muladí* y *mawla* como voces representativas de grupos sociales», en Eufemio Lorenzo Sanz (coord.), *Proyección histórica de España en sus tres culturas, Castilla y León, América y el Mediterráneo*, ¿Valladolid?, Junta de Castilla y León, vol. iii, pp. 143-156.

Oliver Pérez, Dolores (1994): «*Sarraceno*: su etimología e historia», *Al-Qantara*, n. 15/1, pp. 99-130.

Pastore, Stefania (2010 ([2004]): *Una herejía española. Conversos, alumbrados e Inquisición (1449-1559)*, trad. esp. por Clara Álvarez Alonso, Madrid, Marcial Pons Historia.

Pedemonte Castillo, Javier (1988): *El* problema *judío en la España moderna. Síntesis del hecho diferencial judeoconverso*, Barcelona, PPU.

Perceval, José María (s. a. [1988]): «El zancarrón de Mahoma: de piernas, brazos y otros objetos corruptos e incorruptos» [La traducción española en línea carece de fecha: <http://www.ma-

terialesdehistoria.org/zancarron.htm>. Publicado en francés en *Les Temps Modernes*, n. 507 (1988), pp. 1-21].

Pereda, Felipe (2007): *Las imágenes de la discordia. Política y poética de la imagen sagrada en la España del 400*, Madrid, Marcial Pons.

Pérez Alonso, Isabel (2012): «*Sabadear*: un ejemplo de la influencia de la cultura judía en la creación de un derivado romance», en José Antonio Bartol, Juan Felipe García Santos (eds.), *Estudios de filología española*, Salamanca, Luso-Española de Ediciones, pp. 251-258.

Pérez Alonso, Isabel (2015): «La olla judía del šabbat: estudio lexicológico y lexicográfico de *adafina*, *ḥamin*, *caliente(s)* y otras denominaciones», *Espacio, tiempo y forma. Serie III. Historia medieval*, n. 28, pp. 441-458.

Pérez Castro, Lois Carlos (2004): «Ideas, ideologías y definiciones lexicográficas: el caso del *Diccionario* de la Real Academia», *Revista Española de Lingüística*, n. 34/2, pp. 552-566.

Pulido Serrano, Juan Ignacio (2002a): «Política, religión y herejía en el pensamiento político en el siglo xvii» en *Injurias a Cristo. Religión, política y antijudaísmo en el siglo xvii (Análisis de las corrientes antijudías durante la Edad Moderna)*, Madrid, Universidad de Alcalá, pp. 26-30.

Pulido Serrano, Juan Ignacio (2002b): «Maquiavelo, jesuitas, ateos y judíos en la corte de Felipe IV», en *Injurias a Cristo. Religión, política y antijudaísmo en el siglo xvii (Análisis de las corrientes antijudías durante la Edad Moderna)*, Madrid, Universidad de Alcalá, pp. 30-35.

Roa, Martín de (1630): *Estado de los bienaventurados en el cielo, de los niños en el limbo, de los condenados en el infierno, y de todo este vniverso después de la resurrecion y juizio vniuersal*, Lisboa,

Antonio Álvarez [Biblioteca Nacional de España, sig. 3-43433].

Rodríguez Barcia, Susana (2008): *La realidad relativa. Evolución ideológica en el trabajo lexicográfico de la Real Academia Española*, Vigo, Universidade de Vigo.

Sainz de la Maza, Carlos (2012): «Aljamías inversas», en Raquel Suárez, Ignacio Ceballos (eds.), *Aljamías. In memoriam Álvaro Galmés de Fuentes y Iacob M. Hassán*, Gijón, Trea, pp. 253-270.

Sánchez García, Francisco José (2009): *El léxico religioso en los diccionarios de la Real Academia Española*, Barcelona, Universitat de Barcelona.

Sánchez Sánchez, Manuel Ambrosio (1992): «El Sermón del Formamiento del Hombre», *Atalaya*, n. 3, pp. 9-24.

Sánchez Sánchez, Manuel Ambrosio (1998): «La represión de la disidencia ideológica en el discurso religioso medieval», en Ángel Vaca Lorenzo (ed.), *Disidentes, heterodoxos y marginados en la historia*, Salamanca, Universidad de Salamanca, pp. 85-108.

Sánchez Sánchez, Manuel Ambrosio (2011): «Dos décadas de estudios sobre predicación en la España medieval», *Erebea*, n. 1, pp. 3-20.

Sarrión Mora, Adelina (2010): «Mujeres, heterodoxia e Inquisición», en Álvaro Castro *et al.* (eds.), *Franciscanos, místicos, herejes y alumbrados*, Córdoba, Universidad de Córdoba, pp. 105-131.

Selke, Ángela (1980): *Vida y muerte de los chuetas de Mallorca*, Madrid, Taurus.

Simón Palmer, María Carmen (1997): «Tipos étnicos», en Joaquín Álvarez, María José Rodríguez (eds.), *Diccionario de literatura popular española*, Salamanca, Colegio de España, pp. 318-326.

Stark, Rodney (1999): «Atheism, Faith, and the Social Scientific Study of Religion», *Journal of Contemporary Religion*, n. 14/1,

pp. 41-62.

Torres Arce, Marina (2009): «Lorenzo González, el último judaizante quemado por el Santo Oficio de Logroño (siglo xviii)», en Mar Marcos (ed.), *Herejes en la historia*, Madrid, Trotta, pp. 183-197.

Trujillo, Ramón (1970): *El campo semántico de la valoración intelectual en español*, Las Palmas, Universidad de La Laguna.

Valdeón Baruque, Julio (2000): *El chivo expiatorio. Judíos, revueltas y vida cotidiana en la Edad Media*, Valladolid, Ámbito.

Vermaseren, Bernard Antoon (1986): «Senequismo español (opiniones ético-religiosas de los marranos de Amberes)», *Cuadernos de Investigación Histórica*, n. 9, pp. 91-136.

Vincent, Bernard (1998): «La disidencia morisca», en Ángel Vaca Lorenzo (ed.), *Disidentes, heterodoxos y marginados en la historia*, Salamanca, Universidad de Salamanca, pp. 109-117.